Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik

□ □ □

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT BERN

VORGELEGT VON

PETER GENOFF

aus Zarsko-Selo (Bulgarien).



ZÜRICH-SELNAU

Dissert.-Druckerei Gebr. Leemann & Co.

1911

Auf Antrag von Frl. Prof. Dr. A. Tumarkin von der philosophischen Fakultät angenommen.

Bern, den 11. Juli 1900.

Der Dekan: Prof. Dr. **J. H. Graf.**

Feuerbach als Hegelianer.

Die Feuerbach'sche Philosophie ist keine zufällige Erscheinung in der Geschichte der Philosophie. Wie jede andere ist sie auch nicht fertig vom Himmel gefallen, sondern hat ihre notwendigen Voraussetzungen. Sie ist als eine Reaktion gegen die klassische deutsche Philosophie und insbesondere gegen die Hegel'sche zu betrachten — „ja vielleicht lässt sich die ganze historische Stellung Feuerbachs am kürzesten und schlagendsten so bezeichnen, dass man sagt, er nimmt mit der Philosophie Hegels eine Revolution vor, gleich der, welche Kopernikus mit der Astronomie Ptolemaeus' vorgenommen hatte: was dort Zentrum des Alls gewesen war, der absolute Geist, rückt als blosse Projektion an die Peripherie; die Natur, dort eine Selbstentäusserung des Geistes, wird Zentralbegriff und Trägerin des geistigen Lebens“ [1]).

Bevor sich aber Feuerbach zum selbständigen Philosophen erhoben hat, lebte er eine gewisse Zeit unter dem Einfluss jener Philosophie, deren Bekämpfung später sein Ziel war. Seine Jugend fiel in die Zeit, in der Hegel seine höchsten Triumphe auf dem philosophischen Gebiete feierte, da er alle wissenschaftlichen Disziplinen beherrschte und in einer strengen Systematik umfasste. Diese Systematik der Hegelschen Philosophie übte, wie auf viele andere, so auch auf Feuerbach eine tiefe Wirkung aus und machte ihn zum Anhänger Hegels.

Zuerst studierte Feuerbach Theologie in Heidelberg. Heidelberg befriedigte ihn aber nicht — Berlin zog ihn an. Er wollte dorthin gehen, wo nicht, wie in Heidelberg, ein einziger Baum (Daub) stand, von dem man die Früchte der Erkenntnis und Wissenschaft pflückte, sondern wo ein ganzer Garten voll blühender und fruchttragender Bäume war, dort wo man das lebendige

[1]) Jodl, L. Feuerbach, S. 2.

Wort des Geistes nicht allein vom Katheder, sondern auch von der Kanzel herab aus dem Munde eines Schleiermacher, des anerkannt grössten geistlichen Redners damaliger Zeit, vernehmen konnte[2]). In Berlin hörte er die Vorlesungen Hegels, worüber er seinem Vater schrieb: „was nur als Zünder in mir glimmte, das sehe ich bereits in hellen Flammen in mir auflodern“[3]). Die Vorlesungen Hegels hatten ihm so mächtige, tiefgreifende Eindrücke hinterlassen, dass er das weitere Studium der Theologie aufgab und sich ganz der Philosophie widmete. Bei dem Interesse, welches er von Hause aus für die Philosophie hegte, wurde er durch die Vorlesungen Hegels auf immer dieser Disziplin gewonnen. Im Jahre 1825 schrieb er seinem Bruder: „ich habe die Theologie gegen die Philosophie vertauscht. Ausser der Philosophie kein Heil!“ und seinem Vater: „ich habe die Theologie aufgegeben, aber ich habe sie nicht mutwillig oder leichtsinnig aufgegeben; nicht weil sie mir nicht gefällt, sondern weil sie mich nicht befriedigt, weil sie mir nicht gibt, was ich fordere, was ich notwendig bedarf. Ich will die Natur, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, ich will den Menschen, aber den ganzen Menschen, der nicht dem Theologen, dem Anatomen oder Juristen, der nur dem Philosophen Gegenstand ist, an mein Herz drücken. Freue dich, dass ich der Gesellschaft der Theologen entronnen bin und Geister wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden habe. Mich in die Theologie wieder zurückweisen wollen, hiesse einen Schmetterling in seinen Puppenzustand zurückbannen wollen“.[4]) Und nicht nur die „Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges“, sondern noch die Arbeiten der Jahre 1835—39 enthalten zahlreiche Spuren seiner Bewunderung Hegels und stehen unter dessen Einfluss. „Mit solcher Innigkeit wie Hegel“, schreibt er, „hat noch kein Geschichtsschreiber die Philosophen der Vergangenheit behandelt. Es sind keine fremden Personen, mit denen er eine steife Konversationssprache spricht; es sind seine Vorfahren, seine nächsten Anverwandten,

[2]) Fragmente, II, 360.
[3]) Fragmente, II, 361.
[4]) Fragmente, II, 361 und 362.

mit denen er vertraute Gespräche über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie wechselt. Er ist in der Fremde zu Hause: bei einem Parmenides und Heraklit, einem Plato und Aristoteles, wie bei sich selbst. Es ist ihre eigene heimatliche Luft, die Luft des griechischen Himmels, die aus diesen, seinen Vorlesungen erquickend und belebend uns entgegenströmt". „Hegel führt uns nicht als ein gelehrter Bibliothekar, oder wohlweiser moderner Kunstkrittler, oder als eingeschränkter Portier oder Kirchendiener, sondern als ein echter Kunst- und Bauverständiger in die erhabenen Tempel der griechischen Philosophie ein und bringt uns mit dem Gegenstande selbstgeschöpfter Begeisterung ihre Herrlichkeiten zur Anschauung". Und noch im Jahre 1840: „Ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflussreicheren Verhältnis, als zu irgend einem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein aufmerksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer. Ich wusste nicht, was ich wollte und sollte, so zerfahren und zerissen war ich, als ich nach Berlin kam; aber ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zurecht gesetzt; ich wusste, was ich sollte und wollte: nicht Theologie, sondern Philosophie! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken! Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewusstsein kam. Er war es, den ich meinen zweiten Vater, wie Berlin damals meine geistige Geburtsstadt nannte: er war der einzige Mann, der mich fühlen und erfahren liess, was ein Lehrer ist; der einzige, dem ich mich daher zu innigem Danke verbunden fühlte. Sonderbares Schicksal, dass der kalte leblose Denker allein es war, der mir die Innigkeit des Verhältnisses vom Schüler zum Lehrer zum Bewusstsein brachte. Mein Lehrer also war Hegel, ich sein Schüler, ich leugne es nicht, ich anerkenne es vielmehr noch heute mit Dank und Freude" [6]).

Doch ist Feuerbach niemals ein völlig orthodoxer Hegelianer gewesen. Kaum hat er sich diese Philosophie zu eigen gemacht, so erwachen schon die Zweifel in ihm. Seine Trennung vom

[5]) Hegels Geschichte der Philosophie, II. Bd., Seite 4 und 5.

[6]) K. Grün, L. Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass, S. 387.

verehrten Meister charakterisiert er in einer spätern Bemerkung folgendermassen: „Schon in Berlin nahm ich eigentlich Abschied von der spekulativen Philosophie. Meine Worte, mit denen ich von Hegel Abschied nahm, waren ungefähr: zwei Jahre habe ich Sie nun gehört, zwei Jahre ungeteilt Ihrer Philosophie gewidmet; nun habe ich aber das Bedürfnis, mich in das direkte Gegenteil zu stürzen. Ich studiere nun Anatomie. Leider setzten häusliche Missverhältnisse diesem Vorhaben Hindernisse und warfen mich wieder zurück auf mich und das blosse Denken, ob ich gleich ein Jahr später Physiologie und Anatomie, aber nur allgemeine hörte“ [7]). Und bereits im Jahre 1827—1828 (Fragmente, II. Bd., 362) schreibt er: „Wie verhält sich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur? Ist der Uebergang von jener zu dieser begründet? Wo ist die Notwendigkeit, wo das Prinzip dieses Ueberganges? . . . Die Logik weiss aus sich selbst nur von sich, nur vom Denken. Also wird das Andere der Logik nicht aus der Logik, nicht logisch, sondern unlogisch deduziert: Die Logik geht nur deswegen in die Natur über, weil das denkende Subjekt ausser der Logik ein unmittelbares Dasein, eine Natur vorfindet und vermöge seines unmittelbaren, d. h. natürlichen Standpunktes dieselbe anzuerkennen gezwungen ist. Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer Logik eine aus sich hervor“. Ein ähnlicher Gedanke tritt in einigen der satirisch-theologischen Distichen vom Jahre 1830 (veröffentlicht im Anhang zu den „Todesgedanken“) hervor, in denen seine spätere lebensvolle Anschauung anklingt:

Das Hegeltum.
„An den Begriff“.

„Wesen ist nur der Begriff“; das heisst: das Gerippe vom Menschen hat mehr Realität, als der lebendige Mensch.

Fleisch und Geblüt ist nichts als überflüssiges Beiwerk, selbst das Leben ist nur Zusatz zur Knochensubstanz“.

Und noch bitterer im folgenden Distichon:

„Wie? hochmütig erscheint euch die Hegelsche Weisheit?
Wie die Hyäne begnügt sie sich mit den Worten allein“.

[7]) Derselbe a. a. O., S. 16.

Das sind offenbar Gedanken, welche der bekannten Hegelschen Gleichsetzung des Seins mit dem Denken, des Gegenstandes mit dem Begriff gerade entgegengesetzt sind. Und wer so schreibt, ist kein Hegelianer mehr. Trotzdem kann man mehr oder weniger den Einfluss der Hegelschen Philosophie noch in allen Feuerbachschen Arbeiten bis zum Jahre 1839 bemerken, bis zu dem Zeitpunkt also, an dem er seine eigene Philosophie begründete. Die Stellung, die er in dieser Periode Hegel gegenüber einnahm, charakterisiert er später (1840) in folgender Weise: „Ich lernte," sagt er, „die Hegel'sche Philosophie als Historiker, zuerst als solcher, der sich mit seinem Gegenstande identifiziert oder vielmehr mit ihm Eins ist, weil er nichts Anderes und Besseres weiss; dann als solcher, der sich von seinem Gegenstande unterscheidet und abtrennt, ihm historische Gerechtigkeit wiederfahren lässt, aber um so mehr ihn richtig zu erfassen bestrebt ist. Ich war ein wesentlicher, idealer, aber kein förmlicher, buchstäblicher Hegelianer. Mir war Hegel nicht die „Wirklichkeit der absoluten Idee", oder seine Philosophie nicht die „Wirklichkeit" selbst, „der Idee der Philosophie" überhaupt; ich machte sie zu keiner Ausnahme von dem von Hegel selbst ausgesprochenen Gesetze aller Endlichkeit, ich unterschied auch bei ihm zwischen Geist und Buchstaben, zwischen seiner Logik auf dem Papier und zwischen der Idee derselben, zwischen dem, was er gesagt hat und dem, was er sagen wollte, oder was als im Reiche des Gesetzes der Idee noch Mögliches, noch Unausgesprochenes, noch Zukünftiges gesagt werden kann. Ich war im Allgemeinen, aber nicht im Besondern von Hegel in meinem Urteile bestimmt; ich war bestimmt von ihm, aber nicht als dem philosophischen Jehova oder Allah, sondern als dem Zeus der modernen Philosophie, der mir Freiheit genug zur Begeisterung auch für andere Philosophen, namentlich Spinoza, Cartesius, Malebranche, Fichte, auch Kant, selbst Bacon übrig lässt" [8]).

Die Frage, welche Feuerbach in seiner Jugend besonders beschäftigte, war das Verhältnis der absoluten Vernunft zum

---

[8]) K. Grün, a. a. O. 388, II. Bd.

individuellen Menschen, des Allgemeinen zum Einzelnen. Diese Frage behandelt er schon in seiner Dissertation „Ueber die Einheit, Allgemeinheit und Unbegrenztheit der Vernunft“ (de ratione una, universali, infinita). Alle Menschen stimmen nach dieser Schrift darin miteinander überein, dass sie denken; und das Denken ist nichts Besonderes, das Einigen zukommt, Andern mangelt; es gehört wesentlich zum Menschen, dass er denkt; es ist daher etwas Gemeinschaftliches, Allgemeines. Die Vernunft ist die „Menschheit der Menschen, ist ihre Gattung“, insofern dieselben denkend sind; sie ist eine und für alle Menschen gemeinsame Vernunft, und doch nicht etwas Abstraktes, sondern wirklich Existierendes. Indem der Mensch denkt, denkendes Subjekt ist, ist die Vernunft unmittelbar als Vernunft in ihm wirklich und gegenwärtig. Es ist notwendig, dass das Wesen und die Existenz hier ungetrennt eins sind, dass der Mensch als denkender im Akte des Denkens sich nicht so als Individuum zur Vernunft als seinem Wesen verhält, wie er als sinnliches Individuum zur Gattung steht. Im Denken ist der Mensch reines Wesen, ist der Unterschied zwischen Allgemeinheit und Einzelheit aufgehoben. Im Denken als dem Verwirklichungsakt der Vernunft oder als denkender ist der Mensch nicht dieser oder jener, sondern kein Einzelner, niemand; nicht ein Mensch, sondern der Mensch schlechtweg, nicht ausser den Andern, nicht unterschieden und getrennt von ihnen — so ist er nur als sinnliches Wesen — sondern Eins mit Allen, repräsentiert er alle Menschen, eben weil die Vernunft als die Einheit ihrer selbst oder als absolute Identität die Einheit aller ist, weil, wie ihr Wesen, so ihre Existenz Einheit ist. Jeder Mensch hat ja eine einzelne und besondere Nase, aber eine einzelne und besondere Vernunft hat er nicht. Die Vernunft geht durch alle Einzelnen hindurch und bleibt untrennbar von sich selbst. Im Denken ist der Mensch alle Menschen, sind alle Menschen gleich, oder wie Feuerbach sich auch noch ausdrückt: „Ich denke, also bin ich alle Menschen“. Alle andern Tätigkeiten könnten nicht stattfinden, wenn sie nicht in der und durch die Einheit der Vernunft begriffen wären: wir würden zum Beispiel nicht empfinden, wenn wir uns nicht beim Empfinden zugleich unser

bewusst wären. Die Empfindung, wie auch der Wille sind darnach, gemäss der damaligen Feuerbach'schen Auffassung, wie in allem Intellektualismus nichts Ursprüngliches, sondern erst Kinder des absoluten Hausherrn, des Intellekts. Sogar den Tod begreift die Vernunft auch als etwas rationelles, nicht als eine ihr auferlegte Schranke.

Die Schrift „Todesgedanken" (1830), deren Thema die Unsterblichkeitsfrage bildet, behandelt im Grunde genommen auch dasselbe Problem wie die Dissertation, insofern sie das Recht des Individuums auf ewige Fortdauer leugnet und dem Begriff einer phantastischen, persönlichen Unsterblichkeit entgegentritt, dafür aber mit der grössten Entschiedenheit auf den objektiven Geist als das Bleibende im Wechsel hinweist, d. h. der zeitlich begrenzten individuellen Existenz das ewige Sein des allgemeinen Geistes oder der Vernunft entgegensetzt. Die Person, das einzelne Individuum vergeht, der Geist, das Bewusstsein, die Vernunft besteht — das ist der Grundgedanke dieser Schrift. „Ueber dem Wechsel der Zeiten und Individuen, über den Wogen des Kommenden und Vergehenden, schwebt das Bewusstsein selbst in ruhiger Sichselbstgleichheit, in ungeteilter Einheit mit sich"[9]). „Nach deinem Tode bleiben übrig Andere, bleibt übrig dein Wesen, die Menschheit unbeschädigt und ungeschmälert durch deinen Tod. Ewig ist der Mensch, ewig der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewusstsein, und ewig werden daher auch Menschen, Personen, Bewusste sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Objekt des Bewusstseins, nicht selbst das Bewusstsein, trittst notwendig einst ausser Bewusstsein, und an deine Stelle kommt eine neue frische Person in die Welt des Bewusstseins"[10]). Die Erscheinungen, welche die Abhängigkeit des Geistes oder der Vernunft vom Physischen beweisen, betreffen nur das Individuum, nicht aber den Geist oder die Vernunft selbst. Die Vernunft ist nicht eine Eigenschaft oder Kraft oder ein Vermögen des einzelnen, sinnlichen Menschen, sie ist „von mir, dem von Andern Getrennten, Getrenntes"; sie ist das Band des Menschen mit dem Menschen, die Identität von Ich

9) Todesgedanken, I. S. 78.

10) Todesgedanken, I. S. 72.

und Du. „An dem Bewusstsein“, sagt Feuerbach, „erkenne und schaue das grosse Geheimnis des Ganzen, der Einheit. Es ist der absolut feste, unzerstörbare, unverrückbare Mittelpunkt, die Sonne der Menschheit. So gut, wie die sinnliche Natur, ist es eine Welt, in die der Einzelne hineintritt. Wie die Aehre an der Sonne, so reifst und zeitigst du zu einer Person heran, beschienen vom Sonnenlichte des ewig geschlossenen und ewig jungen, sich innerhalb seines stets entwickelnden und schaffenden Bewusstseins der Menschheit“ [11]).

Der Zweck, welchen Feuerbach mit diesen Schriften sich gestellt hat, ist also die Realität des Allgemeinen in der absoluten Vernunft im Gegensatz zum vergänglichen Individuum nachzuweisen — ein Bestreben, in welchem er noch von der Hegelschen Philosophie beherrscht und bestimmt ist.

Anders steht es mit der Schrift „Der Schriftsteller und der Mensch“ (Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen, 1834). In ihr bricht Feuerbach mit dem Gedanken einer absoluten Vernunft und damit auch mit dem Glauben an die Unsterblichkeit, die trotz der Vergänglichkeit der Einzelindividuen jener allgemeinen Vernunft zukommen konnte; er kennt jetzt nur vergängliche, weil individuelle Wesen und gebraucht den Begriff Unsterblichkeit nur noch bildlich, nicht im Sinne ewiger Fortdauer, sondern bleibenden Werts. Er will „an die Stelle der bisherigen subjektiven und nur individuellen Unsterblichkeit, die zu ihrem charakteristischen Ausdruck die ewige Fortdauer hat, objektive und qualitative Unsterblichkeit, die den Wert des Menschen nicht nach der Summe, sondern nach dem Inhalte, der Qualität seines Lebens, die Seele also nur nach dem Gegenstande ihrer wahren Tätigkeit bemisst, setzen“. [12]) Was man Seele nennt, ist daher nach ihm bloss die Summe der Alltagssorgen der Menschen. Das, heisst es in dieser Schrift, was dem Menschen Tag und Nacht keine Ruhe lässt, was ihm nie aus dem Kopf und dem Herzen kommt, das was ihn sein ganzes Leben lang an der Nase herumführt, was ihn mit unwiderstehlicher Macht an sich fesselt, was ihn so gewaltsam zusammen-

[11]) Todesgedanken I, S. 75.

[12]) Brief an C. Riedel II, S. 399.

knebelt, dass er keinen freien Atemzug mehr tun kann, dessen Genuss ihn hinauf bis ans Ende der Welt, wo Sein an Nichtsein grenzt, bis in den siebenten Himmel entrückt und in ein Meer unergründlicher Wohllust versenkt, dass ihm Sehen und Hören vergeht, dessen möglicher Verlust allein schon ihm Heulen und Zähneklappern verursacht: das — und wäre dieses Das auch nur die Summe von hundert Dukaten oder eine Konjektur im Eutropius, oder die Erfindung einer neuen Stiefelwichse, oder ein Ordensbändchen mit dem Wörtchen: von — Das nur ist die Seele des Menschen.[13]) Als Bild und Beispiel dieses allgemeinen menschlichen Sorgens und Strebens wählte Feuerbach eine besondere Wirkungs- und Lebenssphäre des Menschen — die Sphäre des Schriftstellers, sei er nun Dichter oder Philosoph oder Gelehrter überhaupt, und suchte im Gegensatz zum gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben den Wert dieses Daseins in der dasselbe erfüllenden Tätigkeit. Der Geist, die Seele des Menschen ist hier, wie er später im Vorwort zur ersten Gesamtausgabe sagt (II. Bd., S. 405), nicht jenes unbestimmte, immaterielle, einfache, abstrakte Wesen, worüber die Psychologen sich den Kopf zerbrechen: sie ist nichts weiter als die wesentliche Bestimmtheit des Menschen, die ihn zu dem macht, was er ist, die charakteristische, die epigrammatische Spitze seiner Individualität. „Ihr wollt, meine Herren!“ sagt Feuerbach, „eine Unsterblichkeit, aber eine geistige, eine solche, wo Ihr nicht mehr esset und trinket, nicht mehr den Bedürfnissen des Körpers unterworfen seid. Ich selbst stimme Euch bei, aber ich sehe nur nicht ein, warum Ihr dieses geistige Sein erst nach dem Tode erwartet. Dieses Sein steht Euch schon hier zu Gebote“. Der Denker als Denker, der Dichter als Dichter isst und trinkt nichts; er ist ein rein geistiges Wesen; im Schreiben trennt sich, wie im Tode, die Seele vom Leibe, der Geist von der Materie. „Ist Euch aber diese geistvolle Unsterblichkeit zu abstrakt, zu dürftig, wollt Ihr eine korpulente, massive Unsterblichkeit: nun! so verlasset den Tempel der Musen und begebt Euch in das Krankenzimmer des Somnambulismus oder die Rumpelkammer des Ge-

[13]) I. Bd., S. 297.

spensterglaubens". Ein schlechter Schriftsteller ist der, der eine andere Fortdauer verlangt, als die geistige; der von seiner geistigen Tätigkeit und Wirksamkeit seine Seele abtrennt und für sie noch eine besondere Privatunsterblichkeit zurückbehält; ein Taugenichts überhaupt, der nicht in dem, was er tut und treibt, seinen Himmel findet. Der schlechte Schriftsteller ist daher nichts anderes, als die Personifikation der schlechten, geistlosen Unsterblichkeit, deren Frucht das Geister-, Himmel- oder Gespensterreich ist; der gute Schriftsteller ist nichts anderes, als die Personifikation, deren Frucht die Künste und Wissenschaften sind.[14]) So charakterisiert Feuerbach später den Sinn der Schrift „der Schriftsteller und der Mensch". Diese Auffassung der Unsterblichkeit des Geistes oder der Seele ist nicht mehr dieselbe, wie in den „Todesgedanken", wo Feuerbach die bleibende absolute Realität der allgemeinen Vernunft zu begründen sucht und wo es hiess: die einzelnen Menschen vergehen, die Vernunft bleibt. In dieser Schrift geht Feuerbach, wie er selbst sagt, über den Pantheismus seiner ersten Arbeiten hinaus und setzt an Stelle des Allgemeinen das Einzelne, bejaht die Individualität. Die Entfaltung des eigenen Wesens ist ihm der einzige Zweck des Lebens. Er ist also nicht mehr anthropologischer Pantheist, sondern Polytheist.[15]) „Mir schwebte", schreibt er später im Aufsatz „Ueber meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", „damals schon der Gedanke vor, den ich erst in der Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie ausführte, nur dass ich damals noch auf dem Standpunkte des abstrakten, das heisst aristokratischen, die Sinne als Kanaille von sich fernhaltenden Denkens stand." (I. Bd., S. 213.)

Das Wichtige, was man hier bemerken muss, ist, dass Feuerbach mit dieser Schrift die Grenzen der Hegelschen Philosophie überschritten hat. Er selbst sagt: „Dass ich bereits in dieser Zeit vollständig die Schranken einer besondern philosophischen Schule überwunden hatte, bewiesen meine humoristisch-philosophischen Aphorismen. Gewiss, wer einmal seine Gedanken so fassen und ausdrücken kann, wie es in dieser Schrift geschieht,

[14]) Ueber den Gedanken über Tod und Unsterblichkeit I, S. 214.

[15]) K. Grün, a. a. O., S. 41.

dass alle Kennzeichen der Schule verschwunden sind, der gehört auch einer Schule nicht mehr an".[16]) Er war freilich noch Idealist, aber schon mehr Leibnizeaner als Hegelianer, was er mit den Worten ausdrückt: „In dieser Schrift war ich nicht mehr anthropologischer Pantheist, sondern Polytheist". Und wenn er ein Jahr später (1835) seine „Kritik des Antihegel" schrieb, so wäre es, wie er sagt, ein sehr oberflächlicher Schluss, wenn man daraus, dass Einer gegen die Gegner einer Sache ist, sofort schliessen wollte, dass er unbedingt für diese Sache sei. Er war für Hegel, aber nur insofern er das, was Bachmann (der der Schule Kants angehört, II., 17) gegen Hegel einwandte, nicht gelten lassen konnte, nur insofern er in den Gegnern Hegels auch Gegner der Philosophie überhaupt oder bloss Halbphilosophen erblickte. „Der Antihegel", schreibt Feuerbach, „steckte zwar selbst schon in mir, aber gerade weil er erst ein halber Mann war, gebot ich ihm Stillschweigen. Doch schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder methaphysische, sondern der mehr psychologische."[17])

Dasselbe, was von „Schriftsteller und Mensch" gesagt wurde, gilt auch von der Schrift über Leibniz. Im Vorwort zur ersten Gesamtausgabe charakterisiert Feuerbach seine Stellung in genanntem Werk folgendermassen: „So hast Du in Deinem Leibniz bereits im Gegensatz gegen das Prinzip der Identität, welches sich in Deinen „Todesgedanken" aussprach und auch noch im ersten Band Deiner Geschichte der Philosophie anschlug, das Prinzip des Unterschiedes, der Individualität, der Sinnlichkeit erfasst und geltend gemacht, aber noch auf nominalistische, abstrakte, unsinnliche ja der Sinnlichkeit opponierende Weise."[18])

Auf diesem Standpunkt stand Feuerbach auch in seiner Rezension von Dorguths[19]) „Kritik des Idealismus". Als löblich und ehrlich erkennt er die Entschiedenheit an, mit welcher Dorguth offen die Auffassung vertritt, dass das Denken eine

[16]) K. Grün, a. a. O., S. 398.

[17]) K. Grün, a. a. O., S. 390.

[18]) II. Bd., S. 409.

[19]) „Ein höherer preussischer Justizbeamter mit ausgeprägten philosophischen Neigungen, wenn auch ohne strenge Fachbildung." Bemerkung von Jodl, II. Bd., S. 131.

Hirntätigkeit sei und zwar nicht in dem Sinne, dass es auch eine Hirntätigkeit, sondern vielmehr, dass es nur eine Hirntätigkeit sei. Eine solche Anschauung ist für Feuerbach aber, wie er sich in seinem Briefe an Dorguth ausdrückt, eine geist- und seelenlose, eine tote, eine hölzerne Anschauung, die das Leben zu erklären meint, indem sie es zu etwas Totem, einer Maschine erniedrigt und an die Stelle der „Chimären des Idealismus" die bei weitem lächerlicheren Chimären des Materialismus setzt, wie wenn sie den lebendigen Organismus zu einer „galvanischen, elektromagnetischen Batterie" macht. Das Denken muss nach Feuerbach mehr, es muss noch etwas ganz anderes sein, als eine blosse Hirn- resp. Sinnentätigkeit. Es ist ein Akt durch sich selbst, ein selbständiger, rein geistiger Akt. Die Hirntätigkeit ist nur die Bedingung und zwar nicht die positive, sondern negative Bedingung des Denkens. Die physiologische Tätigkeit in uns während des Denkens für das Denken selbst zu nehmen, sei Täuschung der Sinne, Barbarei des Denkens, Verwechslung der Bedingungen mit der Ursache. Die Physiologie, für sich selbst weiss nichts vom Geiste. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar, das heisst nur aus dem und durch den Gedanken erkennbar, weshalb nur der Denker als Denker das Denken erkennt und sogar ohne Beziehung und Rücksichtnahme auf die organische Tätigkeit.[20]) Neben dem Denken anerkennt aber Feuerbach auch die Bedeutung der Sinne, allerdings nur insofern sie die Erkenntnis vermitteln. Er sagt: „Hätte der Mensch keine oder kranke Augen, so könnte er natrülich nicht lesen und studieren"; ohne die Sinne könnten wir keine Gegenstände sehen. Aber das Sehen der Buchstaben ist noch nicht Lesen, das Lesen noch nicht Verstehen, und die Gegenstände der Sinne als solcher, wenn man das Denken wegnimmt, sind nichts anderes als sinnlose Bilder und Zeichen. Vermittelst ihrer kommen wir zu Verstande — sie reizen zum Denken — aber wir bekommen nicht den Verstand von den Sinnen. Die Sinne geben Rätsel auf, aber die Lösung, die Wahrheit, den Verstand geben sie uns nicht. „Im Intellekte kann nichts sein, was ihm nicht durch die Sinne

[20]) II. Bd., S. 143.

zugeführt worden ist, mit Ausnahme des Intellektes selber: das ist das grösste Wort des grossen Leibniz, ein Wort mit dem schon vor mehr als hundert Jahren der Streit zwischen dem Idealismus und Realismus, der Idee nach geschlichtet war.“[21])

Hier, wie man sieht — ähnlich schon wie in der Schrift „der Schriftsteller und der Mensch“ und in seinem „Leibniz“ — vertritt Feuerbach eine Ansicht, welche mehr diejenige des Leibniz als die des Hegel ist.

Gerade um diese Zeit aber, unmittelbar nach einem so auffälligen Rühmen des Idealismus gegenüber dem Empirismus und Materialismus fängt der endgültige Bruch Feuerbachs nicht nur mit der Hegelschen Philosophie an, sondern mit dem Idealismus überhaupt. Der Brief, in welchem Feuerbach die Anschauung Dorguths eine geist- und seelenlose, eine tote Anschauung nannte, stammt aus dem Ende des Jahres 1838, und am 31. Mai 1839 schreibt schon A. Ruge dem Feuerbach: „Meinen verbindlichsten Dank für die Kritik der Hegelschen Philosophie, die nächstens erscheint.“[22]) Wie sich diese Abkehr Feuerbachs von Hegel und der spekulativen Philosophie vollzog, welches die innern Gründe, die ihn zu einem neuen Standpunkt geführt haben, sind, das lässt sich für unsern Blick schwer erkennen. In einer Bemerkung (Feuerbachs Werke, II. Bd., 131) spricht Jodl die interessante Meinung aus: „Die hier von Feuerbach rezensierte Schrift „Kritik des Idealismus und Materialismus zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus“ (1837, Dorguth) darf, obwohl von Feuerbach im Jahre 1838 noch entschiedenst abgelehnt, doch als ein Vorläufer der „Grundsätze“ bezeichnet werden, und hat, trotz mancher Cruditäten, zweifellos Eindruck auf ihn gemacht.“ Ein direkter Einfluss von Dorguth auf Feuerbach lässt sich aber kaum annehmen. Nur eine Etappe in seiner allmählichen, stetigen Entwicklung bildete die Beschäftigung mit diesem Denker, der nur in mangelhafter Weise die Anschauung vertrat, zu welcher Feuerbach selbst sich entwickelte, die er damals aber, weil sie bei Dorguth eben nur eine

---

[21]) II. Bd., S. 144.

[22]) K. Grün, S. 297.

mangelhafte war, kritisieren musste. Indem er selbst später das Fehlerhafte seines früheren Standpunktes dem neuen gegenüber in „dem Mangel an der Erkenntnis von der Wahrheit und Wesentlichkeit der Sinnlichkeit“ [23]) sucht, fragt er sich: „Wie kamst du zu dieser (spätern) Ansicht?“ Und er antwortet: Durch „organische Zeugung“. [24]) „Schon in deinem ersten Bande über die Geschichte der Philosophie“, fährt er fort, „liegen die Keime zur neuen Ansicht. So sehr du gegen die Väter der Empirie, Bacon, Hobbes, Gassendi in der Lehre vom Ursprung der Ideen und anderen Punkten polemisiertest, so hast du sie doch, vor allem den Bacon, mit besonderer Liebe behandelt und die Empirie bereits für eine Sache der Philosophie erklärt.“ [25]) So hat Feuerbach sich auch in seinem Brief an Kapp vom 27. Juni 1835 für die Empirie ausgesprochen, nämlich: „Meine innerste Ueberzeugung ist, dass nur dann für die Philosophie eine bessere Zeit kommt, wenn sie die Empirie nicht mehr ausser sich liegen lässt, sondern diese durchdringt und sich vindiziert. Das muss freilich anders geschehen, als es bisher mit der sogenannten Anwendung der Philosophie auf positive Wissenschaften der Fall war.“ In diesem Sinne schreibt er an C. Riedel (II. Bd.): Ich vermisse in der spekulativen Philosophie das Element der Empirie und in der Empirie das Element der Spekulation.“ Dieselbe Bedeutung haben auch die Worte: „Ueberall, selbst auf dem Gebiete der Kritik und der Geschichte der Philosophie hattest du deine sinnliche, konkrete Anschauungs- und Darstellungsweise geltend gemacht; überall das Abstrakte an das Konkrete, das Unsinnliche an das Sinnliche, das Logische an das Anthropologische angeknüpft.“ (II, S. 409.) Und wenn er vorläufig der Empirie noch nicht die Bedeutung zuerkannte, wie später, so geschah das, weil er sich mehr mit dem Problem der Vernunft, des Denkens, als dem der Natur, der Wirklichkeit befasste, und die Natur der Gegenstände, die er behandelte, ihn daran verhinderte, „die Bedeutung und Wahrheit des sinnlichen Wesens“ [26])

[23]) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 408.

[24]) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 408.

[25]) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 408.

[26]) [27]) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 409, vergl. auch Brief an Riedel.

zu erfassen. Er brauchte nur Gelegenheit, um „sich sinnlich mit den sinnlichen Dingen und Wesen zu beschäftigen";[27]) „um die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit"[28]) zu gewinnen. Erst als er erkannte, dass das Wesen, welches man als heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegensetzt, selbst nichts anderes ist, als das abstrakte oder idealisierte Wesen der Sinnlichkeit,[29]) gelangte er zu seiner neuen Ansicht und zwar zuerst, wie er selbst sagt, auf dem Gebiete der Religion.

In seinen Schriften über Leibniz und Bayle musste er sich schon mit der Religion kritisch auseinandersetzen. Es war ihm ja unmöglich, die „Harmoniesierungskünste" eines Leibniz, den schneidenden Dualismus zwischen Glauben und Vernunft bei Bayle bis ins Einzelnste zu studieren und darzulegen, ohne sich der Gegensätzlichkeit zwischen der Religion und dem Denken, der Unvereinbarkeit des theologischen und des philosophischen Geistes überhaupt bewusst zu werden. Selbst im ersten Band seiner Geschichte der Philosophie ist ihm die Frage von der Existenz Gottes eine von den wichtigsten Fragen. „Wie sein (Gottes) Wesen, sagte er, so fällt auch seine Existenz in die Vernunft," denn von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden. Was heisst das aber anderes, fragt er später im Vorwort zur ersten Gesamtausgabe, als: das Vernunft-Wesen hat nur eine Vernunftexistenz? Und welchen andern Sinn hat dieser Satz wieder als: Gott — das unsinnliche, nur denkbare Wesen — existiert nicht ausser der Vernunft. Denn eine von der Vernunft unterschiedene Existenz oder eine Existenz ausser der Vernunft ist ja nur eine Existenz in den Sinnen. Wie leicht ist nun, sagt er weiter, hieraus den Uebergang zum ersten Kapitel vom „Wesen des Christentums", wo es heisst: Gott als unsinnliches, abstraktes Wesen ist nichts anderes, als das hinausprojzierte Wesen der menschlichen Vernunft! Gleichwohl kam er erst nach Verlauf von sieben oder acht Jahren, wenigstens mit aller Klarheit und Entschiedenheit zu diesem Resultat. Was hielt ihn so lange davon zurück? Warum schloss er nicht, wie er dies später tat,

---

28) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 410.

29) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 410.

von dem Mangel an sinnlicher Existenz auf den Mangel an Existenz überhaupt? Warum war ihm noch ein blosses Gedankenwesen ein reales, wirkliches Wesen? Weil der erste Band seiner Geschichte der neueren Philosophie — wie auch sein „Leibniz“ und „Bayle“ — „vom Standpunkte des Rationalismus aus geschrieben ist, wo der Gedanke als solcher für Wahrheit und Realität gilt,“ oder, wie er über die Kritik der Theologie im „Leibniz“ sagt: diese Kritik der Theologie sei „noch einseitig, weil vom Standpunkt der Methaphisik aus gedacht“.[30]) Erst in der Schrift „Philosophie und Christentum“ (1839) hat sich Feuerbach entschieden gegen die rationalistische Auffassung der Religion ausgesprochen, indem er im Gegensatz zu Hegel erklärte, dass der Religion die Sinnlichkeit absolut wesentlich ist. Das eigentliche Thema dieser Schrift war die Differenz zwischen Philosophie und Christentum. Dieselbe bestimmt Feuerbach als eine wesentliche und notwendige im Unterschiede von der „spekulativen“ Religionsphilosophie, derzufolge nur eine unwesentliche Differenz zwischen der Philosophie und dem Christentum oder der „positiven Religion“ stattfindet, nur eine Differenz der Form nach, so dass beide im Inhalte Eins sind, nur dass dort in der Form des Gedankenwesens existiert, was hier in der Form der Vorstellung und Empfindung. Allein damit sagt Feuerbach, werde offenbar das Unwesentliche in der Religion zum Wesentlichen gemacht. Gerade Phantasie und Gemüt konstituieren nach ihm das Wesen der Religion. Nicht das Absolute als solches ist der Gegenstand und Inhalt der Religion, sondern das Absolute, wie es Gegenstand des Gemütes und der Phantasie ist — das Absolute, dessen wesentliche Inhaltsbestimmung eben nur dieses W i e ist. Während also Hegel behauptet, die Philosophie habe denselben Inhalt mit der Religion, nur streife sie die Form der Sinnlichkeit ab, in welche die Religion diesen versenke, entgegnet Feuerbach: „Diese Form lässt sich nicht vom Inhalte der Religion absondern, ohne sich selbst aufzuheben; sie ist der Religion absolut wesentlich.“[31]) Hatte Hegel weiter

[30]) Vorwort zur ersten Gesamtausgabe II, S. 406.

[31]) Zur Charakter. der Schrift Phil. und Christentum VII S. 104, II S. 409.

den wesentlichen Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube auf alle Weise zu verschleiern gesucht, so hat Feuerbach das bitterste Wort über eine solche Vermittlung ausgesprochen, indem er schreibt: „Jede Vermittlung der Dogmatik und Philosophie ist eine erzwungene Vereinheitlichung, gegen die man ebenso im Namen der Religion, wie im Namen der Philosophie protestieren muss. Alle religiöse Spekulation ist Eitelkeit und Lüge — Lüge gegen die Vernunft, und Lüge gegen den Glauben — ein Spiel der Willkür, in welcher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt.“ [32])

Die Abkehr von Hegel, die schon längst sich bei Feuerbach vorbereitete, die wir in „Philosophie und Christentum“ um eine Etappe weiter fortgeschritten sehen, ist mit seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839) ganz vollzogen. Er ist gar kein Hegelianer mehr oder wie er scherzte: „Soll ich durchaus ein „Aner“ sein, wohlan, so bin ich ein Brückbergianer.“ (Brückberg ist der Name des Dorfes, wo Feuerbach von 1836—60 lebte). Die Aufgabe, welche er sich in dieser Kritik stellt, ist, die Unhaltbarkeit des Hegel'schen Ausspruches zu zeigen, dass dessen Philosophie „die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie“ sei, während sie in Wirklichkeit nur eine besondere Form der Philosophie ist. Und der Beweis dafür ist nach Feuerbach nicht schwer, so sehr sich auch die Hegelsche Philosophie durch ihre strenge Wissenschaftlichkeit, ihre Universalität, ihren unbestreitbaren Gedankenreichtum von allen früheren Philosophien auszeichnet. In einer ausführlichen Darlegung unternimmt Feuerbach den Nachweis, dass und wiefern die Hegel'sche Philosophie aus einer bestimmten geschichtlichen Situation erwachsen und folglich nicht die Philosophie überhaupt, sondern wie jede andere nur der geistige Ausdruck eines bestimmten Zeitalters und seiner Denkweise sei. Während Hegel und seine Anhänger die Philosophie, die vom leersten, einfachsten Begriff, dem Begriffe des reinen Seins ausgeht und von da zum erfülltesten, höchsten Begriff, dem des absoluten Geistes aufsteigt, unbedingt voraussetzungslos nannten, fragt Feuerbach: Ist denn

[32]) Philosophie und Christent. VII, S. 72.

dieser Anfangsbegriff, der Begriff des reinen Seins nicht mehr ein Objekt der Kritik, ist er unmittelbar wahr und allgemein gültig? Warum soll ich statt mit dem Hegel'schen abstrakten Sein nicht mit dem Sein selbst, das heisst mit dem wirklichen Sein beginnen können? oder warum nicht mit der Vernunft, da das Sein, inwiefern es gedacht wird, wie es Gegenstand in der Logik ist, mich unmittelbar auf die Vernunft zurückwirft?[33]) Der Begriff, mit welchem die Hegel'sche Philosophie beginnt, ist demnach für Feuerbach nicht nur nicht ein absolut notwendiger und voraussetzungsloser, sondern vielmehr ein durch den Standpunkt der Philosophie vor Hegel bestimmter Anfang. Die Methode Hegels sei im allgemeinen die Methode Fichtes, der Gang der Hegel'schen Philosophie derjenige der Wissenschaftslehre und der Widerspruch in dieser, auch der Widerspruch in jener: bei Fichte haben wir den Widerspruch zwischen dem reinen und dem empirischen, wirklichen Ich; bei Hegel den Widerspruch zwischen dem reinen und dem empirischen wirklichen Sein. Und wenn „das reine Ich nicht mehr Ich ist“, so ist das reine, leere Sein auch nicht mehr Sein. Denn nur bestimmtes Sein ist Sein oder vielmehr alles Sein ist bestimmtes Sein und der Begriff des Seins ist dann nichts anderes als Abstraktion. „Lässest Du daher vom Sein die Bestimmtheit, so lässest Du mir auch kein Sein mehr übrig. Und es ist daher kein Wunder, wenn Du dann von diesem Sein zeigst, dass es nichts ist. Das versteht sich sogar von selbst. Wenn Du vom Menschen weglässest, wodurch er Mensch ist, so kannst Du mir ohne alle Schwierigkeit nachweisen, dass er kein Mensch ist. Aber wie der Begriff des Menschen, aus dem Du die spezifische Differenz des Menschen weggelassen, nicht mehr ein Begriff vom Menschen, sondern einem selbstgemachten Wesen, wie etwa der platonische Mensch des Diogenes, ist: so ist auch der Begriff des Seins, aus dem Du den Inhalt des Seins weggelassen, nicht mehr der Begriff des Seins. Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist. Wem Du das Sein nimmst, dem nimmst Du alles. Das Sein lässt sich nicht für sich absondern.“[34])

[33]) Kritik der Hegelschen Phil. II, S. 178.
[34]) Kritik der Hegelschen Phil. II, S. 179.

Mit diesem Widerspruch gegen die sinnliche Realität beginne die Hegel'sche Philosophie, ohne ihn aufzulösen, ohne wieder zur Realität zu gelangen. Denn durch die dialektische Aufhebung des Nichts werde das allgemeine Sein noch nicht bewiesen; bewiesen wäre es nur durch die Widerlegung des empirischen, sinnlichen, konkreten Seins; von diesem allein könne eine voraussetzungslose Philosophie ausgehen.

Die neueren Philosophen aber, Hegel so gut wie seine Vorgänger, haben insgesamt ihre Philosophie unmittelbar als Wahrheit vorausgesetzt. Hegel polemisierte gegen das Absolute Schellings, aber gleichwohl setzte er doch das Absolute als eine Wahrheit voraus: er machte der absoluten Identität nicht ihre Existenz, ihre objektive Realität streitig. Die Hegel'sche Philosophie hat wohl eine kritische Bedeutung Schelling gegenüber, aber keine genetisch-kritische, das heisst sie demonstriert ihren Anfangsbegriff dogmatisch, ohne seinen Ursprung zu untersuchen, ohne zu zweifeln, ob er ein wirkliches Sein oder nur eine Vorstellung, überhaupt ein psychologisches Phänomen ist.

Als eine Philosophie, die „nur unter der Voraussetzung des Absoluten denkt, subjektive psychologische Prozesse und spekulative Bedürfnisse, zum Beispiel den Jakob Böhmeschen Vermittlungsprozess Gottes, zu Prozessen des Absoluten macht", ist die Hegel'sche Philosophie für Feuerbach nichts anderes als „rationelle Mystik", eine Mystik einzig in ihrer Art: zugleich anziehend und abstossend, ebensowohl für mystisch spekulative Gemüter, welchen die Verbindung des Mystischen mit dem Rationellen ein unerträglicher Widerspruch ist, weil der Begriff sie enttäuscht, den mystischen Reiz der dunklen Vorstellung zerstört, wie für rationelle Köpfe, denen die Verbindung des rationellen Elementes mit dem mystischen zuwider ist. Eitelkeit ist daher alle Spekulation, die über die wirkliche Natur und den wirklichen Menschen hinaus will, — so eitel wie die Kunst, die uns etwas Höheres geben will, als die menschliche Gestalt, aber dafür nur Fratzen gibt. [35])

Mit der Befreiung vom Einfluss der Hegel'schen Philosophie und mit der Ansicht, die Feuerbach in der Schrift „Philosophie

[35]) Kritik der Hegel. Phil. II, S. 195.

und Christentum“ über die Religion gewann, war er schon für sein erstes Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ vorbereitet. Im Jahre 1841 erschien das Werk, welches einerseits viele Angriffe auf Feuerbach zur Folge hatte, anderseits aber mit voller Freude von Seiten der radikal gestimmten Jugend begrüsst wurde. „Man muss die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben“ schreibt Engels (1886) „um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle Feuerbachianer.“ [36]) „Selbst Strauss pflegte zu sagen, dass Feuerbach in diesem Werke den Punkt auf das I gesetzt habe.“ [37]) Feuerbach charakterisiert die Schrift als eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion. „Die allgemeinen Sätze, die ich“, sagte er, „in der Einleitung vorausschickte, sind keine apriorischen, selbst ersonnenen, keine Produkte der Spekulation; sie sind erstanden erst aus der Analyse der Religion, sind nur, wie überhaupt die Grundgedanken der Schrift, in Gedanken umgesetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefasste und dadurch zum Verständnis gebrachte, tatsächliche Aeusserungen des menschlichen Wesens — und zwar des religiösen Wesens und Bewusstseins des Menschen. Die Gedanken meiner Schrift sind nur Konklusionen, Folgerungen aus Prämissen, welche nicht wieder Gedanken, sondern gegenständliche, entweder lebendige oder historische Tatsachen sind. . . Ich verwerfe überhaupt unbedingt die absolute, die immaterielle, die mit sich selber zufriedene Spekulation — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft.“ [38]) Gleichwohl tritt „die rationalistische Denkweise wenigstens teilweise“ — obgleich nur im Widerspruch mit ihrem wahren Geiste — auch noch in dieser Schrift, wie in der Schrift „Philosophie und Christentum“ und „Kritik der Hegel'schen Philosophie“ hervor. Die Begründung seiner eigenen, die spekulative Philosophie endgültig verleugnenden Weltanschauung spricht er in allgemeiner Form erst aus, nachdem er sich in der Schrift „Das Wesen des Christentums“ von

[36]) F. Engels, L. Feuerbach etc. III. Auflg., S. 11.
[37]) K. Fischer, Geschich. d. neuern Phil. Hegel, II. Teil, S. 1169.
[38]) Vorrede zur II. Aufl. v. Wesen d. Christentums VII, S. 280.

ihrer Fruchtbarkeit überzeugt und gesehen hat, welches Licht sie in die Rätsel und Widersprüche der Theologie zu bringen vermöge. In den Schriften „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) hat Feuerbach nämlich die im „Wesen des Christentums“ in concreto entwickelten Prinzipien seiner neuen Anschauung oder seiner eigenen Philosophie in der denkbar schärfsten epigrammatisch zugespitzten Form zum Ausdruck gebracht. „Was das „Wesen des Christentums“ in spezieller Anwendung auf das Problem der Religionsphilosophie mehr in indirekter Weise erkennbar macht, die vollständige Umkehrung der Methode, mit welcher Hegel und seine Schule dies Problem behandelt hatte, das sprechen die „Thesen“ und die „Grundsätze“ allgemein und in Sätzen aus, welche den Lebensnerv der spekulativen Philosophie überhaupt treffen.“[39])

Worin die neue selbständige Stellung Feuerbachs in der Philosophie, besonders in Bezug auf die Erkenntnislehre besteht, wollen wir in unsern weitern Ausführungen zeigen.

Feuerbachs eigener Standpunkt.

1. Vernunft und Sinnlichkeit.

Wenn Hegel die Realität als Gegenstand des Denkens aus diesem ableitete, so will Feuerbach im bewussten Gegensatz zu ihm alle Erkenntnis der Realität von den Sinnen haben. Nur durch die Sinne wissen wir zuerst nach Feuerbach, dass es äussere Gegenstände gibt, nur durch sie schöpfen wir die Wahrheit über diese Gegenstände. Ohne Sinne keine wirklichen Wesen, keine Wahrheit; das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes. Ein wirkliches Objekt wird uns nämlich nur da gegeben, wo uns ein auf unsere Sinne wirkendes Wesen gegeben ist. „Offen steht die Welt nur dem offenen Kopfe, und die Oeffnungen des Kopfes sind nur

[39]) L. Feuerbach von F. Jodl, S. 15.

die Sinne"[1]) So wenig wie den Leib aus unserm Geiste, so wenig können wir die Sinne aus unserer Vernunft ableiten — die Vernunft setzt die Sinne voraus, aber nicht die Sinne die Vernunft.[2]) Der Idealist denkt, wie Feuerbach sagt, in einem fortwährenden Widerspruch und Hader mit den Sinnen, um die sinnlichen Vorstellungen abzuwehren, die abstrakten Begriffe nicht zu verunreinigen; der neue Philosoph dagegen denkt im Einklang und Frieden mit den Sinnen; er anerkennt die Wahrheit der Sinnlichkeit mit Freuden. Wahr für ihn ist nur, was keines Beweises bedarf, was unmittelbar durch sich selbst gewiss ist, das schlechthin Unzweifelhafte, also was Objekt des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist. Nur das Sein als Gegenstand des Sinnes verdient erst den Namen des Seins. Wenn die Hegelsche Philosophie sagte: „Was nicht gedacht ist, das ist nicht," so sagt Feuerbach seinerseits: „Was nicht gefühlt, empfunden werden kann, das ist nicht." Das empfindungs- und leidenschaftslose, abstrakte Denken hebt nach ihm den Unterschied zwischen Sein und Denken, Gegenstand und Begriff auf, aber der Empfindung ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Empfinden heisst nichts anderes, als dieses Unterschieds inne werden. Wer nicht empfindet — der Gegenstand sei nun welcher er wolle — dem ist es ganz gleichgültig, ob etwas ist oder nicht. Aber wie uns nur durch die Empfindung überhaupt Sein im Unterschiede von Nichtsein, so ist uns auch nur durch sie ein Objekt im Unterschiede vom Denken, vom Begriffe gegeben.[3]) Der Schmerz, welchen wir bei der Ermangelung der gewünschten oder verlangten Gegenstände fühlen, ist ein lauter Protest gegen die Hegelsche Identifikation des Begriffes und des Gegenstandes erzeigt uns deutlich, dass das nicht in der Wirklichkeit ist, was im Begriffe, im Denken ist. Der animalische Schmerz spricht überzeugend davon. Der Schmerz des Hungers, z. B. besteht nur darin, dass nichts Gegenständliches im Magen sich befindet, der Magen sich selbst gleichsam Objekt ist, die leeren Wände sich an einander reiben, statt an einem

[1]) Grundsätze der Philosophie, S. 314.

[2]) Vorlesungen über d. Wesen d. Rel. VIII, S. 107.

[3]) Grundsätze d. Phil. II, S. 298.

Stoffe. Dasselbe gilt vom Schmerz der Liebe, insofern der Gegenstand oder das geliebte Wesen nur in der Vorstellung besteht, was eben nicht sein soll. Die Abwesenheit des geliebten Wesens ist ein Widerspruch, ein Unglück — daher das Verlangen nach der Herstellung des wahren Verhältnisses, wo die Vorstellung und der Gegenstand nicht identisch sind. „Ich verwerfe“, sagt Feuerbach, „deshalb überhaupt unbedingt die absolute, die mit sich selbst zufriedene Spekulation — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reissen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstand.“[4]) Ich bin Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne.[5]) Den Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, erklärt Feuerbach für einen verkehrten. Der Geist müsse auf den Sinn folgen, nicht der Sinn auf den Geist; der Geist sei das Ende, nicht der Anfang. Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung; die Philosophie aber, die mit der Empirie schliesst, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig. Gegenüber der Unterschätzung der Sinne seitens der spekulativen Philosophie sagt Feuerbach ganz im Sinne des englischen Empirismus: „Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabsonderlich ist! Und doch, wie plump ist der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Ficht'schen und Hegel'schen Ichs an der Nase herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beistand meiner fünf

---

[4]) Vorrede z. zweiten Aufl. vom „W. d. Christ.“, VII, S. 281.
[5]) Vorrede z. zweiten Aufl. vom „W. d. Christ.“, VII, S. 282.

Sinne, zum Teile meiner Seele, erkannte, dass alle Schwierigkeiten und Geheimnisse des Logos in der Vernunft ihre Lösung finden in der Bedeutung des Wortes.[6])

Aber nicht nur äusserliche Dinge sind Gegenstand der Sinne. Der Mensch selbst wird dem Menschen nur durch die Sinne gegeben, nur als Sinnesobjekt wird er ihm Gegenstand und zwar nicht nur als physisches, sondern auch als geistiges Wesen. „Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen; wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch seelenvolle Stimmen der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick der Menschen. Nicht nur Aeusserliches also, auch Innerliches, nicht nur Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. — Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen.“[7]) Ist es aber möglich, dass das Geistige auch Gegenstand der Sinne sei? Ist das nicht ein Widerspruch mit dem Wesen des Geistigen überhaupt, welches sich als etwas Unsinnliches charakterisieren lässt? Nein! Diese Gedanken stehen in völliger Uebereinstimmung mit der Auffassung des Geistigen bei Feuerbach, welches nämlich nach ihm nicht vom lebendigen Leibe zu trennen ist und sich in dessen Formen äussert. Denn leben heisst nichts anderes als empfinden, Empfindungen äussern; in der Gestalt, Bewegung und Lebensart eines Wesens wird seine Seele und sein Geist sichtbar, offenbart sich unsern Sinnen. Wo keine Seele in den Augen oder auf den Lippen, da ist auch keine im Leibe; was nicht aussieht wie ein Mensch, ist auch keiner. Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gange; wir kennen eine Person an ihren blossen Tritten, noch ehe wir sie sehen. Der Mensch teilt freiwillig dem Menschen durch das Organ der Rede seine innersten Gedanken, Gefühle und Ver-

[6]) Anmerkung von 1847 zu „Leibniz“. IV. Bd., S. 274.

[7]) Grundsätze der Philosophie II. Bd., S. 274.

langen mit, und je wahrer, intensiver eine Empfindung und Gesinnung ist, desto mehr spricht sie sich auch äusserlich, sinnlich aus. Ja, was nicht sinnlich ist, das ist überhaupt nicht. Besondere Gedanken, Absichten, Gesinnungen, Affekte kann man verstecken, zurückhalten, aber nicht das Wesen. Das Wesen des Menschen fällt ohne, ja wider Wissen und Willen in die Sinne. Eine Tugend, eine Freiheit, die nicht den Sinnen wohltut, sich nicht schon äusserlich im Gang, in der Haltung, in der Geberde, im Blicke, kurz im ganzen sinnlichen Wesen des Menschen ausspricht, ist auch nur eine verschrobene oder erheuchelte oder eingebildete Tugend und Freiheit. Das Wesen, das kein Gegenstand der Sinne, ist das Kind im Mutterleibe; erst das sinnfällige, sichtbare Wesen ist das vollendete Wesen.[8]) Alles, was wir über den Geist der andern wissen, haben wir nur durch die Sinne, wie wir auch nur durch sie wissen, dass äussere Gegenstände existieren. So versuchte Feuerbach die Bedeutung der Sinne zu zeigen, die sinnliche Anschauung, welche von der spekulativen Philosophie beinahe geächtet worden war, wieder in ihr Recht einzusetzen. Im Gegensatz zu einer Philosophie, welche es für möglich hielt, auf rein logischem Wege, durch die dialektische Selbstbewegung des Gedankens, Wissen zu erzeugen, vertrat Feuerbach die Ueberzeugung, dass das auf diese Weise entstehende Wissen ein blosses Scheinwissen sei; dass nur durch unmittelbares Erleben in Empfindung und Gefühl das Subjekt in Berührung mit einer objektiven Realität und damit zu eigentlichem Wissen gelange.

Wenn er dabei im Kampfe gegen den Idealismus ins entgegengesetzte Extrem zu fallen und allzu grossen Nachdruck auf die Bedeutung der Sinne zu legen scheint, so ist dies als Reaktion gegen die Anschauung der spekulativen Philosophie zu betrachten. Feuerbach hat aber selbst dem Vorwurf eines extremen Sensualismus vorgebeugt, indem er in den Begriff der sinnlichen Erkenntnis formale, die Empfindung gestaltende Elemente aufnahm. Wenn Feuerbach nämlich sagt, dass unmittelbar gewiss nur das Sinnliche ist, dass nur wo die Sinne anfangen, alles

[8]) Wider den Dualismus v. Leib und Seele, S. 341—344.

Zweifeln und Streiten aufhört, so muss man das Sinnliche nach ihm nicht als „das Profane, das auf platter Hand Liegende, das Gedankenlose“ der spekulativen Philosophie verstehen. Nein! „Wir brauchen nicht über die Sinnlichkeit hinauszugehen, um an die Grenze des nur Sinnlichen, nur Empirischen im Sinne der absoluten Philosophie zu kommen; wir dürfen nur nicht den Verstand von den Sinnen abtrennen, um das Uebersinnliche, d. h. Geist und Vernunft, im Sinnlichen zu finden.“ [9])

Der spekulativen Philosophie opponierte ich, sagt Feuerbach, in meinen Grundsätzen, setzte die Sinne als das Kriterium, d. h. Merkmal und Grundlage des Menschen und der Wirklichkeit hin. Aber nicht die Sinne für sich, die tierischen oder die des ungebildeten Menschen, die Sinne ohne Verstand, ohne Denken, sondern die Sinne, zu welchen schon Denken, Geist gehört; nicht die Sinne getrennt von einander, sondern in ihrem Zusammenhange, denn wenn die einzelnen Sinne uns häufig Trugbilder liefern, so verschwinden diese alle vor dem Zusammenhang der Sinne; auch nicht die Sinne des vereinzelten Menschen, sondern des Menschen, der mit andern in Verkehr steht, denn „was ich allein sehe, daran zweifle ich, was der Andere auch sieht, das erst ist gewiss.“ [10])

Die sinnliche Anschauung und das Denken müssen also zusammen gehen. Denn „so wenig der Sinn ohne Denken etwas ist, so wenig ist das Denken, die Vernunft ohne Sinne etwas,“ oder „wie nur die durch das Denken determinierte Anschauung die wahre ist, so ist auch umgekehrt nur das durch die Anschauung erweiterte und aufgeschlossene Denken das wahre, dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Denken.“ [11]) Getrennt genommen klärt die Anschauung den Kopf auf, aber bestimmt und entscheidet nichts das Denken determiniert, gibt Gesetze, aber borniert auch oft den Kopf; die Anschauung für sich hat keine Grundsätze, das Denken für sich kein Leben; die Regel ist die Sache des Denkens, die Ausnahme von der Regel die

[9]) Grundsätze der Philosophie, S. 305.

[10]) Grundsätze der Philosophie, S. 304.

[11]) Grunds. d. Phil., II. Bd., S. 304 und 305.

Sache der Anschauung. So lässt das mit sich identische, kontinuierliche Denken im Widerspruch mit der Wirklichkeit die Welt sich im Kreise um ihren Mittelpunkt drehen; aber das durch die Beobachtung von der Ungleichförmigkeit dieser Bewegung, also durch die Anomalie der Anschauung unterbrochene Denken verwandelt die Wahrheit in eine Ellipse. Der Kreis ist das Symbol der spekulativen Philosophie, des nur auf sich selbst sich stützenden Denkens — auch die Hegelsche Philosophie ist bekanntlich ein Kreis von Kreisen, — die Ellipse dagegen ist das Symbol der sinnlichen Philosophie, des auf die Anschauung sich stützenden Denkens. Während also das Denken für sich selbst allein kein anderes Kriterium der Wahrheit hat, als dass etwas nicht der Idee, nicht dem Denken widerspricht — also ein nur formelles Kriterium, welches nicht darüber entscheidet, ob das widerspruchlos Gedachte auch wahr sei, — so ist für Feuerbach nur das durch die sinnliche Anschauung sich bestimmende Denken reales objektives Denken — Denken objektiver Wahrheit;[12]) denn nur der Sinn gibt reelle, wirkliche Gegenstände. Und so genommen sagt das Denken, der Geist, die Vernunft nichts dem Inhalt nach anderes als die Sinne; es sagt uns nur in Verbindung, was die Sinne zerstreut, getrennt sagen, eine Verbindung, die eben deswegen Verstand oder Vernunft heisst und ist. Wie nur die Verbindung mehrerer Worte einen Satz, einen Sinn gibt, so ist auch ein sinnliches Ding erst dann für uns ein Verstandesgegenstand, ein Ding, von dem wir wissen, was es ist, wenn wir die verschiedenen Eigenschaften desselben, welche verschiedene Sinne uns offenbaren, verbinden.

Und wenn Feuerbach früher gegen Dorguth (1838 „Kritik des Idealismus“ II. Bd. a. E.) sagte: Mit den Sinnen lesen wir das Buch der Natur, aber wir verstehen es nicht durch sie, so sagt er später: Wir tragen aber nicht durch den Verstand erst Sinn in die Natur hinein, wir übersetzen und interpretieren nur das Buch der Natur; die Worte, die wir mit den Sinnen darin lesen, sind keine leeren willkürlichen Zeichen, sondern bestimmte sachgemässe, charakteristische Ausdrücke. Das Buch

---

[12]) Grunds. d. Phil. S. 310 und 311.

der Natur besteht nicht aus einem Chaos wild und wirr durcheinander geworfener Buchstaben oder Lettern, so dass der Verstand Ordnung und Zusammenhang hineinbrächte, und die Verbindung derselben selbst zu einem verständigen Satze eine subjektive und willkürlich vom Verstand geschaffene wäre. Nein: „Wir unterscheiden und verbinden die Dinge durch den Verstand auf Grund der durch die Sinne gegebenen Unterscheidungs- und Verbindungsmerkmale; wir trennen, was die Natur getrennt, verbinden, was sie verbunden hat, und ordnen die Erscheinungen und Dinge der Natur einander unter im Verhältnis von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, weil auch faktisch, gegenständlich, wirklich die Dinge in einem solchen Verhältnis zu einander stehen."[13]) Das ungeübte Denken verfährt allerdings unbeholfen und kindisch genug, auch wo es sich um die Erklärung der gewöhnlichsten Erscheinungen handelt. Die gedankenlose Sinnlichkeit bleibt bei einer vereinzelten Erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken, ohne Kritik, ohne Vergleichung mit einer andern Erscheinung, unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschiedenartige sinnliche Tatsachen, die anscheinend nichts mit einander gemein haben, zu einem Ganzen, zu einem Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst denkt er; da erst erhebt er sich zu dem eigentlichen Denken, zu dem Denken, dem nicht ein wirklicher Grund, — das Sinnliche, fehlt.[14]) Während Feuerbach im Jahre 1838 gegen Dorguth schrieb (Kritik des Idealismus, II. 136): „Die Sonne auf dem Standpunkt der Astronomie ist etwas ganz anderes, als die Sonne auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit; jene ist von ungeheurer Grösse, diese von verächtlicher Kleinheit; jene ein Gegenstand der Vernunft, diese des Sinns; jene die wahre, diese die scheinbare Sonne," — interpretiert er später diese Stelle auf folgende Weise: fasse ich diesen Gegensatz roh auf, so komme ich zu dem Resultat: der Sinn gibt mir nur Schein, das Denken, die Vernunft Wahrheit. Allein die Sinne zeigen uns die Wahrheit nicht weniger als die

[13]) Kritische Bemerkung zu den Grundsätzen II, S. 323.

[14]) Kritische Bemerkung zu den Grundsätzen II, S. 324.

Vernunft. Das Auge stellt die Sonne vollkommen der Wahrheit gemäss dar; in dieser Entfernung kann uns die Sonne nicht grösser erscheinen, als sie das Auge uns zeigt. „Wenn Du aber hieraus sogleich nun folgerst, dass die Sonne auch wirklich nicht grösser ist, als Du sie siehst, so trägt die Schuld dieses falschen Schlusses nicht das Auge, sondern Du selbst, der Du die Entfernung isolierst, mit andern höchst klaren und deutlichen Aussprüchen Deiner Sinne, welche Dich über die wahre und scheinbare Grösse eines Gegenstandes belehren, nicht in Zusammenhang bringst. Alles sagen also die Sinne, aber um ihre Aussagen zu verstehen, muss man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heisst: Denken."[15])

Dadurch, dass der Mensch sich auf den Standpunkt des Denkens erhebt, gelangt er folglich nicht in eine andere Welt, in ein überirdisches Gedankenreich; er bleibt auf demselben Boden, auf dem Boden der Sinnlichkeit stehen: denn aller Denk- oder Begriffstätigkeit liegt eine mehr oder weniger umfassende Anschauungstätigkeit zu Grunde. Die Sinne sind die bleibenden Grundlagen, auch wo sie in den Abstraktionen der Vernunft zurücktreten, wenigstens in den Augen derer, welche, so wie sie an das Denken kommen, nichts mehr von den Sinnen wissen wollen, vergessen, dass der Mensch nur vermittelst der Sinne, vermittelst seines sinnlich existierenden Kopfes denkt, dass die Vernunft an dem Kopf, dem Hirn, dem Sammelpunkt der Sinne einen bleibenden sinnlichen Grund und Boden hat. Der Geist ist un- und übersinnlich, insofern er über die Partikularität und Beschränktheit der Sinne, über die sinnlichen Anschauungen hinaus reicht, ihren Provinzialgeist zum Gemeingeist verschmilzt; aber er ist doch zugleich nur das Wesen der Sinnlichkeit, insofern er eben nichts anderes ist, als die allgemeine Einheit der Sinne. Die Pflanze im Plural verdanke ich, sagt Feuerbach, den Sinnen, die Pflanze im Singular oder den Begriff Pflanze, dem Geiste; so wenig die Pflanze, ob sie gleich kein Gegenstand der Sinne ist, ein übersinnliches Wesen ist, so wenig ist es der von der Sinnlichkeit unterschiedene Geist. In der-

---

[15]) Wider den Dualismus von Leib u. Seele, II. Bd., S. 356.

selben Meinung sagt Feuerbach an anderm Ort: „Die Bäume" verdanken wir den Sinnen oder der sinnlichen, „den Baum" der denkenden Vernunft. Der Baum als solcher oder das Allgemeine überhaupt, das der Verstand von den sinnlichen Dingen abzieht, ist nicht sinnlich, ist übersinnlich, aber diese Uebersinnlichkeit betrifft nur die Form, nicht den Inhalt oder Gegenstand, der in Wahrheit sinnlich ist, — ist also ein dem Wesen der Sache, wenn auch nicht der Form nach sinnliches; denn der Begriff des Baumes ist ja vermittelst der Bäume etwas Sinnliches, wie der Begriff des Menschen und jener der Farbe vermittelst der Menschen und der Farben, welche die Sinne uns zeigen, etwas sinnliches sind. Der nicht denkende Mensch sieht vor Bäumen nicht den Baum, der nur denkende, sein Denken nicht durch die Sinne unterstützende und bestimmende Mensch vergisst über dem Baume die Bäume, macht die leere Form zum Inhalte, den Baum ohne Bäume zu einem für sich bestehenden Wesen.[16])

Das Denken zieht aus den Erscheinungen das Eine, das Gleiche, das Allgemeine heraus; es steigt vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten; im Gattungsbegriff z. B. des Baumes, der Farbe, sehen wir ab von den einzelnen, verschiedenen Bäumen, Farben; im Gattungsbegriff des Menschen von den Unterschieden der Menschenarten und einzelnen Menschen. Der spekulative Philosoph vergisst aber leicht bei der Abstraktion das ihr zu Grund liegende Konkrete und verwandelt so die abstrakten von allen bestimmten Beschaffenheiten der wirklichen Dinge abgezogenen Begriffe in selbständig existierende Wesen. Feuerbach ist gegen eine solche Spekulation. Er ist auch gegen jene Philosophen, welche Raum und Zeit als die ersten Gründe und Bedingungen der existierenden Dinge annehmen, ohne, wie er sagt, zu bedenken, dass in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, dass nämlich nicht die Dinge den Raum und die Zeit, sondern diese letztern als allgemeine Begriffe oder Formen die sinnlichen ausser- und nacheinander existierenden Dinge voraussetzen.

---

[16]) Ueber Spirit. u. Material, X. Bd., S. 3, S. 59, auch VIII, S. 143 u. 144.

Darnach entsteht für uns die Frage, ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat, die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen oder Abstrakten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen — ein Problem, welches, wie Feuerbach sagt, nicht nur eines von den wichtigsten, sondern auch von den schwierigsten der menschlichen Erkenntnis und der Philosophie ist, um welches sich eben die ganze Geschichte der Philosophie, der Streit der Philosophen dreht. Dem Wesen seiner Philosophie gemäss ist Feuerbach in diesem Streit, mit der Sprache des Mittelalters zu sprechen, gegen den Realismus und für den Nominalismus. Weil das Einzelne — wegen der Natur der Sprache, der Natur des Denkens selbst, das wir ja gar nicht von der Sprache abtrennen können, — sich nicht einmal aussprechen lässt, so gilt dieser Umstand vielen Philosophen, wie Hegel, als ein Beweis von der Nichtigkeit des Einzelnen und Sinnlichen und von der Realität des Allgemeinen. Ist denn nun aber das Allgemeine dadurch als das Reale bewiesen? Mein Bruder heisst Johann, Adolph; aber ausser ihm sind und heissen noch unzählige Andere auch Johann, Adolph. Folgt nun daraus, dass mein Johann keine Realität ist? Dass die „Johannheit“ eine Wahrheit ist? Nein. Das beweist vielmehr nur den Mangel der Sprache an Namen für jedes Einzelne, nicht aber die Unrealität des Einzelnen und Unwahrheit des Sinnlichen.[17]) So polemisiert Feuerbach gegen Hegel schon im Jahre 1839. Was bleibt, fragt er später, wenn ich das Einzelne wegnehme? Der einzelne Mensch, inwiefern er ein blosses Eins ist, ist freilich gleichgültig; tausende von Menschen können zu Grunde gehen, ohne dass dadurch der Philosoph etwas an seinem Begriffe oder der Staat an seiner Macht verliert. Bayern hat vier Millionen Menschen. Was sind unter diesen Millionen Hunderte oder Tausende? Aber wie? wenn ich nun meine Subtraktion weiter treibe und auf alle einzelnen Bayern ausdehne; wo bleibt denn da noch der bayerische Staat? Das Einzelne ist also nur da gleichgültig, wo sein Verlust durch anderes Einzelne wieder ersetzt wird.[18])

[17]) Zur Kritik der Hegelschen Phil. II, S. 184 und 185.

[18]) Ueber meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, I S. 208.

Feuerbach leugnet aber nicht die Bedeutung des Allgemeinen überhaupt, sondern nur die Existenz desselben ausser den Dingen, als unterschieden, unabhängig von den Individuen, von denen wir es abgezogen haben. Er selbst sagt: Ich leugne nicht die Bedeutung der Gattungsbegriffe; ich behaupte bloss, dass sie nur als die Prädikate des Individiums existieren. Ich leugne z. B. nicht die Gattungsbegriffe Weisheit, Güte, Schönheit; ich leugne nur, dass sie als diese Gattungsbegriffe Wesen sind, sei es nun als Götter oder Eigenschaften Gottes oder als platonische Ideen oder als sich selbst setzende Hegel'sche Begriffe; ich behaupte nur, dass sie lediglich in weisen, guten, schönen Individuen existieren, als nur, wie gesagt, Eigenschaften individueller Wesen, dass sie keine Wesen für sich, sondern Attribute oder Bestimmungen der Individualität sind, dass diese Allgemeinbegriffe die Individualität voraussetzen, aber nicht umgekehrt.[19]) In demselben Sinne äussert sich Feuerbach in einer Anmerkung (14) zu seinen Vorlesungen über das Wesen der Religion. Allerdings existiert das Allgemeine, sagt er, aber sofern es existiert und nicht blosses Gedankenwesen ist, ist es nicht Allgemeines, sondern Einzelnes, Individuelles, so dass man ebensogut mit den Realisten sagen kann, dass es existiert, als mit den Nominalisten, dass es nicht existiert. Die Menschheit existiert in den Menschen; jeder ist Mensch; aber jeder ist ein eigener, von andern unterschiedener, individueller Mensch. Und du kannst nur in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit das, wodurch ich mich von andern unterscheide von dem, worin ich ihnen gleiche, also das Individuelle vom Allgemeinen absondern ohne mich in Nichts aufzulösen.

Darnach kann es auch keine allgemeine, allgegenwärtige und für alle Menschen gemeinsame Vernunft geben. Während nämlich Feuerbach in seiner Dissertation nach einer Begründung einer solchen suchte, schreibt er später (1846): Jeder Mensch hat „eine eigene Vernunft, wie er eine eigene Nase,

---

Vergl. auch VIII. Bd., S. 423: „Die Menschen vergehen, aber die Menschheit bleibt". Wirklich? Wo bleibt denn aber die Menschheit, wenn keine Menschen sind?

[19]) Vorlesung über d. W. d. Religion, VIII.

einen eigenen Kopf hat. Die Identität der Vernunft ist nur die Identität der Organisation — eine Identität, die wir im Denken und Sprechen notwendig — denn das Wort ist allgemein — als Gattung für sich fixieren, verselbständigen, aber bei der wir nicht vergessen dürfen, dass sie nur ein Produkt unseres Denkens ist.“[20]) Der Denker bloss als Denker, als Repräsentant der Vernunft, ist Niemand ein Ausdruck, den er (1847) für richtiger hält als den: alle Menschen, denn dieser Denker hat auch nicht mehr Wirklichkeit, als der Niemand, ist nur ein Namen- und Gedankenwesen, das bloss in dem Wort eine Existenz hat. Das allgemeine Ich des Descartischen Cogito gilt freilich für keinen Bestimmten, Einzelnen und doch für Jeden, aber nur in demselben Sinn, wie das Wort Baum, für keinen und doch jeden Baum, das Wort Stein für keinen und doch jeden Stein gilt. Das allgemeine Ich ist daher nichts anderes als ein blosses Wort. Will ich mit diesem Wort ein wirkliches Ich oder Wesen bezeichnen, so muss ich an die Sinne appellieren, um durch sie das vieldeutige, trügerische, sophistische Wort zurechtzuweisen.[21])

Und wie die allgemeinen Begriffe eine Abstraktion von den konkreten Vorstellungen sind, so sind nach Feuerbach auch die allgemeinen Sätze und Axiome aus der Erfahrung entlehnt. Die Geschichte lehrt uns, sagt er, nur zu deutlich, dass die Idee, wie schon das griechische Wort zeigt (ἰδέα von ἰδεῖν) vom Sehen abstammt, dass das Sinnenlicht der Ursprung der menschlichen Aufklärung ist, dass die erste Erleuchtung des Menschen nur von oben, vom Himmel kommt, nämlich nicht vom theologischen, sondern vom sinnlichen Himmel. Aber freilich die erste Bildung unserer Begriffe liegt so weit hinter uns, dass wir sie uns nicht anders als dem Menschen natürlich denken können, ja selbst mathematische und philosophische Abstraktionen dem ursprünglichen Menschen unterschieben. Und wenn Leibniz sagt, „dass der Begriff der Härte oder Festigkeit nicht von den Sinnen abhängt,“ durch blosse Folgerung aus dem Begriff des Körpers sich ergibt, ohne dass wir aus unserm Begriff hinaus-

[20]) Die Entwicklung des Autors betreffend, II S. 364.

[21]) Anmerkung 30, S. 274, IV. Bd. „Leibniz“, auch VIII. Bd., S. 154 u. 155.

gehen und zur Erfahrung unsere Zuflucht zu nehmen brauchten, so erwidert Feuerbach: die ursprünglich dem Gefühl verdankte Erfahrung der Härte verwandelte der Mensch nachträglich in einen Begriff — „was für eine frühere Zeit eine Erfahrungssache ist, das ist für eine spätere eine Vernunftsache.“ So war, setzt Feuerbach fort, für den Cartesius die Härte oder Festigkeit etwas nur von den Sinnen, von der Erfahrung abhängiges, weil er die Ausdehnung zum Wesen des Körpers machte, für Leibniz aber ist sie etwas durch die blosse Vernunft Erkennbares, weil er die Beschränktheit und den Widerspruch des cartesischen Körpers mit dem wirklichen, sinnlichen Körper, d. h. der Erfahrung erkennend, den Begriff des Körpers so erweitert hat, dass aus ihm die Festigkeit sich als ein wesentliches Prädikat desselben ergibt, ohne dass wir, wie gesagt auf die Erfahrung zurückzugehen brauchten. So waren auch früher die Elektrizität und der Magnetismus nur empirische, das heisst hier zufällige, bloss an einzelnen Körpern wahrgenommene Eigenschaften, aber jetzt sind sie infolge umfassender Beobachtungen als Eigenschaften aller Körper, als wesentliche Eigenschaften des Körpers erkannt. „So sind auch die Wahrheiten, die zu Leibniz's Zeiten nur vérités de fait, willkürliche oder zufällige Wahrheiten waren, uns längst zu vérités de raison geworden, so dass uns die Aufhebung eines physikalischen Gesetzes jetzt ebenso undenkbar ist, als Leibniz die Aufhebung des logischen Gesetzes der Identität. So ist allein die Geschichte der Menschheit der Standpunkt, der auf die Frage nach dem Ursprung der Ideen eine positive Antwort gibt.“ [22]) Und wenn nach Leibniz wahrhaft allgemeine und damit notwendige Sätze nur durch die Vernunft gegeben wurden und nicht durch die Erfahrung, da die blosse Induktion nie vollständig sein kann, oder wenn die Cartesianer angeborene Axiome annahmen, wie z. B. das Axiom, dass das Ganze grösser ist als der Teil, so sagt Feuerbach: allerdings ist der Verstand, der die Data der Sinne generalisiert und uns so der lästigen Mühe der Wiederholung überhebt, der die sinnliche Erfahrung und Anschauung antizipiert, ersetzt. Aber tut

---

[22]) Anmerkung von 1847 zu „Leibniz“ IV. B., S. 190—191.

dies denn der Verstand auf seine eigene Faust, ohne dass ein Grund dazu im Sinne vorhanden ist? Ist denn der einzelne Fall, den uns der Sinn zeigt, nicht ein qualitativ bestimmter Fall, und liegt in dieser Qualität nicht eine dem Sinne selbst wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle? Ist weiter nicht die Identität oder Dieselbigkeit der qualitativ bestimmten Eindrücke Grund genug, dem Sinne selbst die endlose Wiederholung von einem und demselben Falle zu verleiden? Ist die ewige, einförmige Leier der Induktion nicht selbst für Aug und Ohr langweilig und ermüdend? Zeigt uns denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume, nur Bäume nicht auch Wälder? Ist denn die Anschauung „blind", der Sinn stumpf- und blödsinnig? Gibt es auch kein Gefühl des Unterschiedenen? Ist für unsern Sinn kein Unterschied zwischen Schwarz und Weiss, Tag und Nacht, Holz und Eisen? Ist der Satz: „Schwarz ist nicht Weiss" nur eine Wahrheit für unsern Verstand, nicht auch für unsern Sinn? Ist nicht also das oberste Denkgesetz, das Gesetz der Identität, auch ein Gesetz der Sinnlichkeit, ja stützt sich nicht dieses Denkgesetz auf die Wahrheit der Sinnesanschauung? Der Sinn erfasst nur das Individuum, das Einzelne; der Intellekt, der Verstand, die Gattung, das Allgemeine. Was aber ist das Allgemeine? Leibniz sagt: „Universale est unum in multis, seu multorum similitudo." „La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité." Aber ist denn diese Aehnlichkeit nicht eine wahrnehmbare Tatsache? Affizieren denn die Wesen, die der Verstand zu einer Klasse, einer Gattung rechnet, nicht auch unsern Sinn auf eine identische, gleiche Weise? Was ist also der Unterschied zwischen dem Verstandes- und dem Sinnes- oder Empfindungsvermögen? Der Sinn gibt die Sache, der Verstand aber gibt den Namen dazu her, deshalb sagt Feuerbach: Es ist nichts im Verstande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der Tat nach, das ist im Verstande nur dem Namen nach, welch letzterer nur die nota characteristica, das auffallende Merkmal ist, damit wir uns den Gegenstand vergegenwärtigen. So ist z. B. das Brüllen das charakteristische Merkmal der Kuh. Der Sinn vernimmt das Brüllen; aber es ist ihm sogleich wieder

aus dem Sinn; er lebt nur der Gegenwart, d. h. dem Augenblick. Der Verstand merkt sich den sinnlichen Eindruck, er gibt ihm einen Namen. So oft ich daher brüllen höre, so denke ich unwillkürlich an diesen Namen und weiss, dass das Brüllende eine Kuh ist. Der Sinn kann mich auch überzeugen, dass das Gebrüll von einer Kuh kommt, aber dazu brauche ich ausser dem Gehörseindruck die Gesamtheit anderer durch die Kuh veranlasster Eindrücke. Der Sinn ist an Raum und Zeit gebunden, aber ewig und allgegenwärtig ist der Name, der ein für alle Mal alle sinnlichen Eindrücke zusammenfasst. Der Sinn sagt mir ebensogut als der Verstand, dass das Ganze grösser ist als der Teil, aber er sagt es mir nicht mit Worten, sondern in Beispielen, z. B., dass der Finger kleiner ist als die Hand, das Lot kleiner als das Pfund. Im Sinn ist das Ganze immer nur Prädikat eines bestimmten Subjekts, — die ganze Hand, das ganze Pfund — der Verstand macht dagegen dieses Prädikat für sich selbst zum Subjekt; aber dieses inhaltlose und leere, eben deswegen aber allgemein gültige Subjekt, — was ist es anderes, als ein Name, ein Wort? Die Gewissheit, dass das Ganze grösser ist als der Teil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? Von dem Worte: das Ganze, antwortet Feuerbach. Der Satz: das Ganze ist grösser als der Teil, sagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für sich selbst sagt. Seine Gewissheit ist daher eine apriorische, d. h. eine Gewissheit, die schon in dem Worte enthalten ist oder mit ihm gegeben wird, gleichwie ich a priori weiss, dass der Schuh grösser ist als ein Zoll, wenn ich weiss, dass das Wort: Schuh ein aus zwölf Zoll bestehendes Ganzes bedeutet. Die allgemeinen Axiome, Sätze, Begriffe haben daher für sich selbst eben so viel oder eben so wenig Wert als blosse Worte; sie sind im Geiste, was im Leben das Geld ist, welches ja auch ganz im Widerspruch mit seiner Bestimmung für sich selbst zum Zweck gemacht wird. Wir stellen uns daher unwillkürlich bei dem Satz: das Ganze ist grösser als der Teil oder A ist A, immer ein bestimmtes sinnliches Objekt vor, worauf wir diese Sätze anwenden, eben weil sie für sich selbst keine Realität besitzen. Und an das Beispiel des Tausendecks anknüpfend, an dem

die Cartesianer den Unterschied zwischen dem alle Grössen gleich deutlich denkenden Verstande und der bei höheren Zahlen versagenden Vorstellungskraft vergegenwärtigten, sagt Feuerbach: der Vorteil des Verstandes besteht bloss darin, dass er an die Stelle der sinnlich nicht vorstellbaren Menge oder Grösse den Namen (hier Tausend), d. h. an die Stelle der Figur die Zahl als nota characteristica der Grösse setzt. Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinne ist, aber es ist ein anderes dort als hier: die tausend Seiten sind verschwunden im Begriffe oder Namen des Tausendecks — nur der Begriff oder Name ist geblieben; die tausend Seiten sind im Begriffe vertreten, repräsentiert. [23])

Darnach leugnet Feuerbach den Verstand als ein Abstraktionsvermögen nicht; er ist also kein extremer Sensualist. Er ist aber ebensowenig Rationalist, insofern nach ihm der Verstand seinen Stoff aus der Erfahrung schöpft und die sinnliche Wahrnehmung stets der Verstandeserkenntnis vorangeht; insofern er, die Entwicklung der Erkenntnis verfolgend, auf deren frühere Stufen, auf das Verhalten des Kindes und des Naturmenschen hinweist und daran erinnert, dass „der Verstand im Menschen nicht vor den Jahren kommt" (II. Bd., S. 389), dass „es keine Helden in den Windeln ausser in der Mythologie giebt" (Band X, S. 106). Die Bedingungen unter denen sich nach ihm der Ursprung und die Entwicklung des Verstandes vollzieht, sind einerseits die Gemeinsamkeit der Empfindungen bei den Menschen, anderseits der Verkehr unter denselben. Er sagt: „Uebereinstimmung im Denken gründet sich nur auf Uebereinstimmung im Empfinden . . . alle Geselligkeit beruht auf der Voraussetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menschen. Die Meinung vom Gegenteil kommt allein daher, dass man gewisse untergeordnete, partikuläre oder gar abnorme Empfindungen zum Masstab der Empfindungen überhaupt macht." [24]) Nicht weniger wichtig ist aber für Feuerbach auch der Verkehr zwischen den Menschen; denn die Gleichheit der Empfindungen würde noch nicht zur Bildung des begrifflichen Denkens führen, wenn die

[23]) IV. Bd. „Leibniz", S. 197. (1847).

[24]) Darstellung etc. der Leipniz'schen Phil., Bd. 4, S. 274 (1847).

Menschen einer vom andern isoliert wären, wenn sie sich nicht einander mitteilen würden, wie auch umgekehrt eine Mitteilung unter den Menschen nicht stattfinden könnte, wenn die Menschen ganz verschiedene Empfindungen hätten. „Die Ideen entspringen", sagt eben Feuerbach, „nur durch Mitteilung, nur aus der Conversation des Menschen mit dem Menschen; man kommt zu Begriffen, zu Vernunft überhaupt nicht allein, sondern nur selbander." [25])

Die Notwendigkeit des Lebens, der Mitteilung bringt es mit sich, dass wir überall an die Stelle des Gegenstandes ein Zeichen, ein Wort, an die Stelle der Anschauung den Begriff setzen; statt: Birne, Apfel, Kirsche bloss Obst, statt: Heller, Pfennige, Kreuzer, Gulden, Thaler bloss Geld, statt gib mir dieses Messer, dieses Buch — gib mir dieses Ding zu sagen. [26]) „Zwei Menschen gehören also zur Erzeugung des Menschen — des geistigen sogut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit." „Was nicht der einzelne Mensch weiss und kann, das wissen und können die Menschen zusammen." „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit". [27]) So hat der Empirismus berechtigt, insofern er den Ursprung unserer Ideen von den Sinnen ableitet, doch unrecht, wenn er vergisst, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnesobjekt des Menschen der Mensch selbst ist. Der Idealist dagegen berechtigt, insofern er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, hat Unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, für sich existierenden Menschen aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. [28])

2. Seele und Leib.

Haben wir bis jetzt versucht zu zeigen, wie sich nach Feuerbach die sinnliche Anschauung zum Denken verhält, so

[25]) Grundsätze der Phil., II. Bd., S. 304.

[26]) Vorlesungen über das Wesen d. Relig. Bd. VIII, S. 121 bis 122.

[27]) Grundsätze der Phil. II, S. 318, 258 und 259.

[28]) Grundsätze der Phil. II, S. 304.

wollen wir nun sehen, in welcher Beziehung nach ihm Leib und Seele stehen.

Feuerbach geht in seiner Philosophie vom Menschen aus, denn der Mensch ist nach ihm das am unmittelbarsten gegebene und nicht zu bezweifelnde Wesen, also nicht ein abstraktes, nur gedachtes oder eingebildetes Wesen, wie es die Substanz Spinoza's, das Ich Kants und Fichtes, die absolute Identität Schellings, der absolute Geist Hegels sind. [1])

Die Philosophie Fichtes, die von dem „reinen Ich" ausgeht, bleibt für Feuerbach stets subjektiv, stets in diesem Ich befangen, ohne zum wirklichen Menschen, zur Realität überhaupt zu gelangen. Denn ein solches von allen Partikularitäten, Unwesentlichkeiten und Zufälligkeiten der Empirie gereinigtes, seine Affinität mit dem empirischen Menschen verleugnende Ich, ist ein bloss hypothetisches und kann darum nie als Deduktionsprinzip dienen. Will man das Ich zu einem solchen universalen Prinzip machen, so muss man ihm selbst ein „Nicht-Ich", überhaupt Unterschiede, Gegensätze aufdecken und nachweisen; denn mit der einfältigen, monotonen Litanei des ewigen Ich = Ich, ist schlechterdings nichts anzufangen.

Der wesentlichste, der ursprünglichste, der notwendig mit dem Ich verknüpfte Gegensatz des Ich ist aber der Leib; der Konflikt zwischen Geist und Leib allein ist das oberste metaphisische Prinzip. Denn was ist der Leib anderes als die Passivität des Ichs? Und wie kann man auch nur den Willen, auch nur die Empfindung aus dem Ich deduzieren ohne ein passives Prinzip? Der Wille ist ja nicht denkbar ohne etwas, das wider den Willen strebt; und in jeder Empfindung ist nicht mehr Tätigkeit, als Leiden, nicht mehr Geist, als Leib, nicht mehr Ich als Nicht-Ich. [2])

Dieselben Gedanken entwickelt Feuerbach auch gegen Hegel, wie gegen jede Philosophie, welcher ein Verschiedenes vom Denken, d. h. ein passives Prinzip, fehlt. Der Philosoph muss, nach ihm, das im Menschen, was dem abstrakten Denken entgegentritt, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herab-

[1]) Vorrede zur zweiten Aufl. vom „Wesen des Christent." VII, S. 283.
[2]) Ueber die Anf. der Phil., II. Bd., S. 214.

gesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen Macht. Die Philosophie hat nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nicht-Philosophie zu beginnen. Und dieses, vom Denken unterschiedene passive Element ist der Leib. Eine Philosophie, wie die Hegelsche, welche kein passives Prinzip in sich hat, welche über den Menschen als ein leidens- und bedürfnisloses Wesen spekuliert, ist eine durchaus einseitige Philosophie. Denn nur ein leidendes Wesen, ist ein notwendiges Wesen. Bedürfnislose Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz. Ob es ist oder nicht ist, ist eins. Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Not, da ist auch keine Qualität, keine Energie. Ein Wesen ohne Not ist ein Wesen ohne Grund. Nur was leiden kann, verdient zu existieren. Nur das schmerzensreiche Wesen ist göttliches Wesen. Also nicht nur Geist, sondern auch Leib, Materie gehört zum Wesen des Menschen. Sie müssen eine Einheit bilden. [3]) Eine Einheit zwischen dem Materiellen und Spirituellen oder zwischen dem Körper und Geist zu finden, ist aber den Spiritualisten nicht gelungen. Alle ihre Versuche, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermassen verständlich zu machen, sind nach Feuerbach gescheitert und mussten scheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe — wenigstens mit dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen — sondern die Scheidung der Seele vom Leibe ist. Der Spiritualismus ist die für ein anderes zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte, berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existieren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater einer vom Leibe unterschiedenen Seele. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. Der Unsterblichkeitsglaube stützt sich auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele. Der historische Beweis dafür ist der Unsterblichkeitsbeweis von Pla-

[3]) Vorläufige Thesen II. Bd., S. 234.

tons Phädon an bis herab zu Mendelsohns Phädon. Erst Kant hat dieses Band zerissen, die Unsterblichkeit nur zu einer moralischen Forderung und Folgerung gemacht.

Für eine immaterielle Seele ist, nach Feuerbach, eine Verbindung mit dem Leibe unmöglich. Indem er de la Forge (Traktat vom menschlichen Geist, XII. Kapitel) im Folgenden zitiert: „Wenn wir sagen, dass der Geist an irgend einem Orte sei und nicht an einem andern, so darf man dies nicht in dem Sinne verstehen, dass er einen Raum erfüllt, was unmöglich ist, weil er nicht ausgedehnt ist, sondern dass der Geist mit einem bestimmten und nicht mit einem andern Körper verbunden sei," setzt er fort: inwiefern die Seele verbunden ist mit einem Leibe, ist sie natürlich an einem Orte; aber wie reimt sich eben das Nirgendwosein — ein von den Cartesianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwosein zusammen? Wie kann man zugleich an einem Orte und an keinem Orte sein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illokalität, ihr Nirgendwosein. Anderseits aber, indem der Spiritualismus die Vorstellung von der Unörtlichkeit der Seele verwirft, schreibt er derselben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle wirkliche. Was deshalb von der Nichtörtlichkeit der Seele gilt, das gilt schon von ihrer Unkörperlichkeit, Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbunden denken, heisst in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit absprechen. Sagt man: die Seele hat einen Körper, so sagt man in Wahrheit: die Seele ist körperlich, sie hat Ausdehnung und Gestalt. Will man also die immaterielle Seele behaupten, so verneine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Existenz der Leiber. Man kann wohl vom Körper zur Seele, wie von der Welt zu Gott kommen, aber man kann nicht von der Seele zu dem Körper, von Gott zu der Welt gelangen; denn hat der Mensch eine immaterielle Seele, so braucht er keinen Körper.[4]) Der Spiritualist schmuggelt in die un- und übersinnliche Seele den sinnlichen Menschen hinein, wenn er über das Verhältnis

---

[4]) Ueber Spiritualismus und Materialism. X. Bd., § 11, S. 136 u. 137.

von Seele und Leib denkt. „Er denkt sich,“ sagt Feuerbach, „den Leib als ein Werkzeug, als ein Instrument, die Seele als einen Künstler; er denkt sich also die Seele unter und in demselben Verhältnis zu ihrem Leibe, in welchem der Mensch vermittelst seines Leibes, seiner Sinne und Hände zu den Dingen ausser ihm steht, und findet es daher natürlich ebenso ungereimt, als unbegreiflich, wie man Leib und Seele identifizieren könne. Der Orgelspieler hängt von seinem Instrument ab, er kann nicht darauf spielen, wenn es nicht die gehörige Beschaffenheit hat. Sollen aber deswegen die Orgelspieler und die Orgel für ein Ding gelten? ruft triumphierend Antilucretius aus, ohne zu bedenken, dass der Spiritualismus ein phantastischer und verrückter Materialismus ist“.[5])

Selbst das Leibniz'sche prinzipium individuationis setzt in Wahrheit, nach Feuerbach die Materialität der Seele voraus. Denn mit Vielheit und Verschiedenheit der Seelen sind wir schon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Sensualismus, wenn auch wider Wissen und Willen, anheim gefallen; denn die vielen verschiedenen Seelen stammen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung der vielen verschiedenen Menschen.[6]) Als das Band zwischen Leib und Seele bezeichnet Leibniz die Vorstellung. Nur der Schein der Materie, nur dunkle und verworrene Vorstellungen sind es, welche die Seele von der Gottheit unterscheiden und sie folglich „materiell“ machen. Und die Unvereinbarkeit von Leib und Seele tritt nur deswegen bei ihm nicht so krass hervor, weil er zu dunkeln Vorstellungen seine Zuflucht nimmt und dadurch das Verhältnis von Leib und Seele selbst in's Dunkel hüllt. Leibniz sagt ja ausdrücklich: „Die Gottheit ausgenommen, haben alle erschaffenen Geister Leiber.“ Aber eben diese Verbindung der Geister mit den Leibern ist nur eine scheinbare, nur vorgestellte, nicht wirkliche, „denn er behandelt ja die Leiber, als gäbe es keine Seelen, die Seelen, als gäbe es keine Leiber“.[7])

---

[5]) Ueber Spiritualismus und Materialism. X. Bd., Anmerkung und Belegst., S. 201.

[6]) Ueber Spiritualismus und Materialism. X. Bd., § 11, S. 140.

[7]) Ueber Spiritualismus und Materialism. X. Bd., § 12, S. 149.

Nicht besser steht die Sache bei Cartesius, nach welchem der Leib als verschieden von der Seele, sich ebenso ausser ihr, als irgend ein andrer fremder Körper befindet und im Unterschied von andern gleichgültigen und vorübergehenden Ideen körperlicher Dinge höchstens nur eine fixe bleibende Idee von ihr ist. Und wenn trotzdem die Seele oder der Geist mit dem Leibe in Zusammenhang gebracht werden soll, was für ein Zusammenhang kann ohne Widerspruch mit dem Wesen des Geistes zwischen beiden stattfinden? Kein anderer als der zwischen dem Bewusstsein, dem Denken und dem Gegenstand des Bewusstseins oder des Denkens, wie ein solcher Zusammenhang in Bezug auf irgend einen beliebigen körperlichen Gegenstand besteht. Wenn dabei Cartesius sagt: „Die Natur lehrt mich durch die Empfindung des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, dass ich nicht so in meinem Leibe gegenwärtig bin, wie der Fischer in seinem Fahrzeug, sondern auf's engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt, so dass ich mit ihm gewissermassen nur eins ausmache, denn ausserdem würde ich, der ich nichts als denkendes Wesen bin, bei einer Körperverletzung keinen Schmerz empfinden, sondern diese Verletzung mit dem reinen Verstand wahrnehmen, gleich wie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn etwas an seinem Schiffe zerbricht; und wenn der Körper Speise und Trank bedarf, so würde ich davon nur eine deutliche Einsicht, nicht aber die verworrenen Gefühle von Hunger und Durst haben," — so erwidert darauf Feuerbach: „Jawohl! Mein Einssein mit dem Körper lehrt mich die Natur, aber nicht der mit der Natur im grössten Widerspruch stehende Geist des Spiritualismus." [8])

Auch Hegel löst diese schwierige Frage nicht. Die absolute Philosophie ist die wiedergeborene alexandrinische Philosophie. [9]) Während für die Stoiker und Epikuräer Leidenschaftslosigkeit, Seligkeit, Bedürfnislosigkeit, Freiheit, Selbständigkeit ein Ziel war, aber nur als Tugend des Menschen, d. h. der konkrete, der wirkliche Mensch als Wahrheit ihrer Auffassung zu Grunde lag und die Freiheit und Seligkeit ihm nur als Prädikat zu-

---

[8]) Ueber Spiritualismus und Materialism. X. Bd., § 12, S. 149.

[9]) Grundsätze der Philosophie II. Bd., S. 291.

kommen sollte, so wurde für die Neuplatoniker das Prädikat zum Subjekt. Der wirkliche Mensch wurde für sie, wie auch für Hegel, zu einem blossen Abstraktum ohne Fleisch und Blut, zu einer allegorischen Figur des göttlichen Wesens. Plotin schämte sich, wenigstens nach dem Bericht seines Biographen, einen Körper zu haben.[10]) Die Hegelsche Philosophie hat das Wesen des Ichs ausser das Ich gesetzt, vom Ich abgesondert als Substanz. Sie hat das Denken, aber abstrahiert vom Ich, dem Denkenden, zum göttlichen, absoluten Wesen gemacht. Was Hegel tadelnd von Fichtes Philosophie bemerkt, dass jeder, der das Ich in sich zu haben meint, an sich erinnert wird und doch nicht das Ich in sich findet, gilt deshalb auch für seine Philosophie.[11]) Infolgedessen ist der Leib für Hegel keine, die Seele alle Wahrheit. Wie die Einheit des Denkens mit dem Sein nur die Einheit des Denkens mit sich selbst, mit dem Gedanken bedeutet, so ist auch die Einheit der Seele mit dem Leib bei ihm nur die Einheit der Seele mit sich selbst. Seine Psychologie ist der zur Wahrheit gemachte, der ausgeführte Gedanke Leibniz's, dass die Seele so handle, so alles aus sich tue, als hätte sie keinen Leib. Nicht nur die Materie im allgemeinen, die nur ein Gegenstand der Metaphysik, d. h. der Abstraktion ist, auch die wirkliche, leibliche Materie, die Materie der organischen Chemie, Physiologie und Anatomie hat nach Hegel keine Wahrheit, keine Geltung für die Seele.[12]) Ueberall nimmt Hegel nur für die Seele Partei; nirgends lässt er den Leib zu Wort und Recht kommen. Ueberall tut er, als hätte er keinen Leib, ähnlich dem Neuplatoniker Plotin, der sich seines Leibes schämte und zwar darin seiner Auffassung treu bleibend, insofern der Leib die Scham und Schande der immateriellen Seele ist.[13]) Hegel spricht freilich von einem notwendigen Zusammenhang zwischen der Seele und dem Leibe, indem er sagt: „Verhielte ich mich dem Gesetze meines leiblichen Organes gemäss, so wäre meine Seele in ihrem Körper frei, dennoch," fährt er fort,

[10]) Ueber Spirit. und Mater., X. Bd., § 13, S. 167.
[11]) Grundsätze der Philosophie, II. Bd., S. 279—281, 184 und 286.
[12]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 13, S. 154 u. 155.
[13]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 13, S. 167.

„kann die Seele in dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben, sie muss ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Tätigkeit heranbilden, ihn so umgestalten, dass sie ihn in sich auf sich selber bezieht. Die unmittelbare Einheit der Seele mit dem Leibe muss aufgehoben und durch den Vermittler, durch den Geist ersetzt werden.“ Aber, erwidert Feuerbach: diese unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes kann nur durch den Selbstmord aufgehoben werden. Hebt aber nicht die Seele, indem sie den Leib aufhebt, sich selbst auf? Bestätigt sich nicht hiedurch — und zwar durch die Ursache der Tat, denn der Selbstmörder will nicht mehr leben, nicht mehr denken und empfinden, weil er nur noch Widerwärtiges denken und empfinden kann — also durch die Tat selbst ihre unmittelbare, unauflösliche Einheit mit dem Leibe? Und wie kann überhaupt bei Hegel die Rede sein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele hat? Die absolute Identität Hegels ist folglich nur eine absolute Einseitigkeit, wo von einer Identität des Leibes und der Seele keine Rede sein kann, wo die Seele die Rechnung ohne den Wirt, d. h. den Leib macht und demselben ebenso selbstgenügsam und feindlich gegenübersteht, wie in dem dualistischen Spiritualismus.[14])

Eine Einheit von Sein und Denken, von Leib und Seele, hat nach Feuerbach Sinn und Wahrheit, wenn der wirkliche Mensch als der Grund, als das Subjekt dieser Einheit gefasst wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge; nur wo das Denken oder die Seele nicht Subjekt für sich selbst, sondern Prädikat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein, die Seele nicht vom Leibe getrennt. Die Einheit vom Denken und Sein, Seele und Leib ist daher keine formelle, so dass dem Denken, resp. der Seele an und für sich das Sein resp. der Leib als eine Bestimmtheit zukäme. Hieraus ergibt sich der folgende kategorische Imperativ: wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen; sei nichts weiter

---

[14]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, § 13, S. 160.

als ein denkender Mensch; denke nicht als Denker, d. h. in einer aus der Totalität des wirklichen Menschenwesens herausgerissenen und für sich isolierten Fakultät; denke als lebendiges, wirkliches Wesen, als welches du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeeres ausgesetzt bist.[15]) Die neuere Philosophie seit Decartes suchte etwas unmittelbar Gewisses. Sie gründete die Philosophie auf das Selbstbewusstsein, d. h. sie setzte an die Stelle der nur gedachten Wesen, an die Stelle Gottes, des obersten, letzten Wesens aller scholastischen Philosophie das denkende Wesen, das Ich, den selbstbewussten Geist; denn das Denkende ist dem Denkenden unendlich näher, gegenwärtiger, gewisser, als das Gedachte. Zweifelhaft ist die Existenz, zweifelhaft überhaupt das, was ich denke, der ich zweifle. Allein das Selbstbewusstsein der neueren Philosophie ist selbst wieder nur ein gedachtes, durch Abstraktion vermitteltes, also zweifelhaftes Wesen.[16]) Denn wahr ist nach Feuerbach nicht das abstrakte Ich, sondern der reale Mensch. Seine Philosophie, im Gegensatz zur alten und neueren Philosophie, hat zu ihrem Erkenntnisprinzip nicht das Ich, als den absoluten, d. h. abstrakten Geist, als die Vernunft für sich allein, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. Denn nicht eine wesen-, farb- und namenlose Vernunft denkt, sondern eine mit dem Blute des Menschen getränkte Vernunft. Wenn deshalb die alte Philosophie sagt: „Nur die Vernunft ist das Wahre und Wirkliche“, so sagt dagegen Feuerbach: „Nur das Menschliche ist das Wahre und das Wirkliche, denn das Menschliche nur ist das Vernünftige, der Mensch das Mass der Vernunft.“[17]) Und wenn weiter jene selbe Philosophie zu ihrem Ausgangspunkte den Satz hatte: Ich bin ein abstraktes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen, so beginnt dagegen die neue (Feuerbach'sche) Philosophie mit dem Satze: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selbst.“[18]) Nur eine solche Philosophie ist für Feuer-

[15]) Grundsätze der Philosophie, S. 313.
[16]) Grundsätze der Philosophie, S. 300 und 320.
[17]) Grundsätze der Philosophie, S. 313.
[18]) Grundsätze der Philosophie, II. Bd., S. 299.

bach die vollständige, die absolute, die widerspruchslose Auflösung der Theologie in die Anthropologie; denn sie ist die Auflösung derselben nicht nur, wie die alte Philosophie in der Vernunft, sondern auch im Herzen, kurz im ganzen wirklichen Wesen des Menschen. Nach dieser Philosophie besteht die Wahrheit nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst oder in der Trennung der Seele vom Leibe, wobei die peinliche, unfruchtbare und für diesen Standpunkt unlösbare Frage entsteht, wie die Seele zum Leibe kommt, sondern in der Totalität des ganzen menschlichen Wesens. Denn der Mensch ist ein solcher nur dann, wenn er nichts wesentlich menschliches von sich ausschliesst. Homo sum, humani nihil a me alienum Puto — dieser Satz, in seiner universellsten und höchsten Bedeutung genommen, ist der Wahlspruch des neuen Philosophen.[19]) „Feuerbachs Einziger, definiert Feuerbach selbst seinen Standpunkt, ist weder Idealist noch Materialist. Feuerbach sind Gott, Geist, Seele, Ich blosse Abstraktionen, aber ebenso sind ihm der Leib, die Materie, der Körper blosse Abstraktionen. Wahrheit, Wesen, Wirklichkeit ist ihm nur Sinnlichkeit. Hast du je einen Leib, eine Materie gefühlt, gesehen? Du hast ja nur dieses Wasser, dieses Feuer, diese Sterne, diese Steine, diese Bäume, diese Tiere, diese Menschen gesehen und gefühlt: immer und immer nur ganz bestimmte, sinnliche, individuelle Dinge und Wesen, aber weder Leiber noch Seelen, weder Geister noch Körper. Aber noch weniger ist Feuerbach Idealist im Sinne der abstrakten Identität, welche die beiden Abstraktionen in einer dritten Abstraktion vereinigt. Also weder Materialist, noch Idealist, noch Identitätsphilosoph ist Feuerbach. Nun, was denn? Er ist in Gedanken, was er der Tat nach, im Geiste, was er im Fleische, im Wesen, was er in den Sinnen ist — Mensch.“[20])

Nur in der Wissenschaft, in der Theorie trennen wir nach Feuerbach, was das Leben vereint. Das Leben ist ihm daher der „Standpunkt des Absoluten“, die Wissenschaft, die Theorie der Standpunkt des Endlichen. Die Wissenschaft trennt den

---

[19]) Grundsätze der Philosophie, II. Bd., S. 317 und 318.

[20]) Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“ VII, S. 309.

Nerv vom Blute; aber Leben ist nur da, wo die Trennung nicht gemacht, wo Blut und Nerv identisch sind. Ein anderes Wesen ist daher der Mensch als lebendiges Subjekt und als Objekt des Verstandes, gleich wie das Buch, das der Mensch schreibt, ein ganz anderes Wesen ist, als das, welches er, wenngleich er der Verfasser ist, liest. Denn im Schaffen des Buches befindet er sich in der Identität von Subjekt und Objekt, beim Lesen in der Trennung: das Schaffen ist die Lust der Zeugung, das Lesen der Ekel der Kritik; das Schaffen der Rausch der Begeisterung, das Lesen der nüchterne, bedenkliche Akt der Reflexion. [21]) Selbst in der Praxis verneinen wir die theoretische Trennung des Menschen von Leib und Seele in ein sinnliches und ein nicht sinnliches Wesen: wenn wir ein geliebtes Wesen umarmen, so sind wir überzeugt, nicht sein Organ oder seine Erscheinung, sondern das Wesen selbst zu umarmen; überzeugt also, dass die Hände auf dem Gebiete der Praxis weiter reichen, als die Theorie und Abstraktion. [22]) Ist es nun aber nicht ein himmelschreiender Widerspruch in der Theorie, zu verneinen, was wir im Leben in Praxis bejahen? In der Theorie für eine blosse Erscheinung zu erklären, was uns in der Praxis das Wesen ist, in zwei heterogene Wesen zu zerspalten, was uns im Leben ein identisches Wesen ist? Ist es denn möglich, dass das Wesen zu einer ganz andern Gattung gehört als die Erscheinung? Reimt sich eine sinnliche Erscheinung, eine sinnliche Existenz auf ein unsinnliches Wesen? Der Unterschied von Leib und Seele ist nämlich nichts anderes als der metaphysische Unterschied von Existenz und Wesen psychologisch gewendet. Der Leib ist die Existenz des Menschen, der Seele; den Leib nehmen, heisst ihr die Existenz nehmen; was nicht sinnlich ist, existiert nicht mehr. Kann man nun aber von der Existenz das Wesen abtrennen? In Gedanken allerdings, aber nicht in der Wirklichkeit. Die Aufhebung der Existenz eines Menschen ist die Aufhebung seiner selbst — darum eben eine schmerzhafte. Der Schmerz, die „Empfindung“ überhaupt ist nichts anderes, als der laute, sehr verständliche Protest gegen die Unterscheidung und Trennung

---

[21]) Wider den Dualismus v. Leib und Seele etc., II. Bd., S. 339.
[22]) Wider den Dualismus v. Leib und Seele etc., II. Bd., S. 345.

von Leib und Seele, Existenz und Wesen, die der abstrakte Gedanke macht. Die Trennung des Leibes von der Seele und Verneinung des Sinnlichen im Menschen ist nach Feuerbach die Quelle aller Verrücktheit und Bosheit und Krankheit im Menschenleben; die Bejahung der Sinne aber ist die Quelle der physischen, moralischen und theoretischen Gesundheit. Die Entsagung, die Resignation, die „Selbstverleugnung", die Abstraktion macht den Menschen finster, geil, feig, geizig, neidisch, boshaft; aber der Sinnesgenuss macht ihn heiter, mutig, nobel, offen, mitleidend, mitfühlend, frei, gut. Ist also das Wesen des Menschen die Sinnlichkeit und nicht ein gespenstisches Abstraktum, der Geist, so sind alle Philosophien, alle Religionen, alle Institute, die diesem Prinzip widersprechen, nicht nur irrtümliche, sondern auch grundverderbliche.[23])

Wenn man daher den Standpunkt der Sinnlichkeit verlässt, so macht man aus einem vollkommenen Wesen ein unvollkommenes; man verstümmelt und zerstückelt es, löst es in seine Elemente, in seine Bestandteile auf. „Aber die Elemente eines Wesens, magst du sie nun als Materialist als Atome, oder als Idealist als Monaden, oder als empirischer Psycholog als Leib und Seele bestimmen, sind noch nicht das Wesen selbst. Der Verstand, wenigstens der abstrakte, ist der Tod, der Sinn das Leben der Dinge; der Verstand zertrennt sie wie der Tod in ihre Elemente; aber sie sind nur, was sie sind, so lange ihre Elemente in den Bund der Sinne aufgenommen sind."[24])

Wir sind deshalb dem Wesen des Lebens, zum Beispiel des Tieres weit näher, wenn wir es in seiner Totalität mit unsern Händen greifen, als wenn wir ihm vermittelst der psychologischen Abstraktion die Seele aus dem Leibe reissen oder der psychologischen Schinderei widernatürlich den Schädel öffnen und sein Hirn unsern willkürlichen, raffinierten Experimenten unterwerfen. Das Wesen des Tieres, wie auch des Menschen ist nichts anderes als die Individualität des Tieres, und zu dieser Individualität gehört ebenso der Knochen, der Muskel, die Haut, wie das Hirn im Schädel, gehört überhaupt alles, was ein Wesen

[23]) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 346 u. 350.
[24]) Dasselbe, Bd. II, S. 345.

zu diesem bestimmten individuellen Wesen macht. Was ein Wesen in seiner Gestalt, Bewegung und Lebensart den Sinnen offenbart, das allein ist seine Seele und sein Wesen.[25]) Und gegenteils alle Prädikate: wie Unkörperlichkeit, Nichtzusammengesetztheit, die der Seele gegenüber dem Leibe zukommen, sind nur negative Prädikate, die nichts Gegenständliches aussagen, Ausdrücke der Phantasie und Unwissenheit. Sieht man aber ab von diesen nichtssagenden, phantastischen Prädikaten, bestimmt man die Seele positiv, zum Beispiel als das Empfindende, so ist ihr natürlicher spezifischer Gegensatz nicht das Empfindungslose überhaupt — denn dieses ist auch das Wasser, der Stein, sondern das Vegetierende, und wir haben daher statt des hohlen Dualismus von Leib und Seele den reellen, psychologischen Gegensatz zwischen dem Sensitiven oder Animalischen und Vegetativen; die Gattung aber des Animalischen und Vegetativen ist das Leben, der Organismus.[26]) Deshalb ist der idealistische Satz: „Das Leben muss in einem vom Leibe unterschiedenen Prinzip seinen Grund haben, denn nach dem Tode ist noch der Leib mit allen seinen Gliedern in der selben Gestalt da, wie im Leben" — nach Feuerbach nicht berechtigt. Nach dem Tode, sagt er, sind die Glieder nicht mehr Glieder, sie beziehen sich nicht mehr aufeinander, das Herz strömt kein Blut mehr in die Lunge, die Lunge keine Luft mehr in das Blut; es ist keine Bewegung mehr da, kein flüssiges Kommunikationsmittel, kein Mittelpunkt, kein Zusammenhang mehr ausser dem Scheine. Die Pflanze im Herbarium hat auch noch dieselben Teile, dieselbe Gestalt, die sie draussen im Garten der Natur hatte; aber gleichwohl, welch ein Unterschied! Wird jemand zur Erklärung dieses Unterschiedes zu einem von dem Organismus der Pflanze unterschiedenen Wesen seine Zuflucht nehmen? Kann er das Wesen der Pflanze von ihrem Organismus unterscheiden und absondern ohne zu Phantasiegestalten, Dryaden und Hamadryaden, seine Zuflucht zu nehmen.[27])

---

[25]) Wider den Dualismus von Leib und Seele, II. Bd., S. 343.
[26]) Wider den Dualismus von Leib und Seele, II. Bd., S. 337.
[27]) Wider den Dualismus von Leib und Seele, II. Bd., S. 336.

Allerdings unterscheidet sich der Psycholog von seinem Leibe, aber damit ist ebensoviel gesagt, als wenn der Philosoph in der Logik oder in der „Methaphysik der Sitten" sagt: „Ich abstrahiere von der menschlichen Natur." Ist es möglich, erwidert aber darauf Feuerbach, dass du von deinem Wesen abstrahierst? Abstrahierst du denn nicht als Mensch? Denkst du ohne Kopf? Und was heisst eigentlich: ich abstrahiere von der menschlichen Natur? Nichts weiter als: ich abstrahiere vom Menschen, wie er der Gegenstand meines Bewusstseins und Denkens ist, aber nimmermehr vom Menschen, der hinter meinem Bewusstsein liegt, das heisst von meiner Natur, an die meine Abstraktion unauflöslich gebunden ist. So abstrahierst du denn auch als Psycholog in Gedanken von deinem Leibe, aber gleichwohl bist du im Wesen aufs Innigste mit ihm verbunden: d. h. du denkst dich unterschieden von ihm, aber du bist deshalb von ihm noch lange nicht wirklich unterschieden. Der Mensch kann allerdings in der Tat von seinem Leibe abstrahieren, er kann ihn töten; aber indem er den Leib tötet, tötet er sich selbst und beweist eben dadurch, dass er nicht von seinem Leibe abstrahieren kann. Die Kluft zwischen dem Denken und seinem Gegenstand ist auch für den über seinen Leib nachdenkenden Psychologen nicht aufgehoben. Er denkt sich sein denkendes Ich als eine vom Leibe unterschiedene Tätigkeit, aber da ihm dieses denkende Ich getrennt vom Leibe nirgends gegeben ist und man mit ebensoviel Recht mit Lichtenberg sagen kann „es denkt", so kann er dieses „Es", das denkt, das Unwillkürliche in unserm Denken, die Wurzel und Basis des „Ich denke" vom Leibe nicht unterscheiden. Woher kommt es denn, dass wir nicht zu jeder Zeit denken können, dass uns die Gedanken nicht nach Belieben zu Gebote stehen, dass wir oft mitten in einer geistigen Arbeit trotz der intensiven Willensbestrebung nicht von der Stelle kommen, bis irgend eine äussere Veranlassung, oft nur eine Witterungsveränderung, die Gedanken wieder flott macht? Daher, dass auch die Denktätigkeit eine organische Tätigkeit ist.[28]) So ist die reine immaterielle Seele ebenso-

[28]) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 331—332.

wenig wie die Gottheit ein Gegenstand der „Erfahrung“ und unmittelbaren Gewissheit, wie viele vorgeben; vielmehr wird ihre Existenz nur erschlossen, und die Prämisse dieses Schlusses ist hauptsächlich die Identität oder die „Einfachheit“ unseres Selbstgefühls, unseres Bewusstseins. Allein diese Identität oder Einfachheit unseres Bewusstseins oder Ichs — wie sie der Psychologe zum Ausgangspunkt seines Schlusses auf eine Seele oder vielmehr als tatsächlichen Beweis einer solchen annimmt — ist selbst keine unmittelbare Tatsache, sondern ein Produkt der Abstraktion und Reflexion. Unser Ich, unser Bewusstsein ist in der Wirklichkeit so verschieden wie der Inhalt desselben. Der Mensch ist ein anderes Ich im Gram als in der Freude, ein anderes Ich im Zustande der Leidenschaft als der Besonnenheit, ein anderes Ich in der Glut der Empfindung als in der Kälte des Denkens, ein anderes Ich mit leerem als mit vollem Magen, ein anderes Ich als Kind und als Mann. Mit der Veränderung seines Leibes ist auch sein Ich, sein Bewusstsein ein anderes geworden. Wohl verändert sich sein Grundwesen nicht, aber nur, weil das Grundwesen seines Leibes dasselbe bleibt. Deshalb ist die Identität des Bewusstseins nur die Identität des Leibes. Der Mensch ist derselbe nur in demselben Leibe. Das Gefühl seiner selbst ist stets das Gefühl eines organisch bestimmten Ichs; nie hat er ein isoliertes, abstraktes Selbstgefühl, nie das Gefühl seines Wesens oder Ichs als eines immateriellen, vom Leibe unterschiedenen; nie hat er gedacht ohne Kopf, nie gefühlt ohne Herz; nur in der Reflexion über uns trennen wir die Gedanken vom Kopfe, die Empfindungen vom Herzen, verselbständigen sie für sich selbst in einem vom Leibe unterschiedenen denkenden empfindenden, wollenden Subjekt oder Wesen.

Wenn man anderseits aus dem organischen Leib eine tote, abstrakte Materie, ein zusammengesetztes, teilbares Ding macht, so ist es dann freilich notwendig, die dieser Bestimmung widersprechenden Erscheinungen des organischen Leibes durch ein besonderes fingiertes Wesen von entgegengesetzten Eigenschaften zu erklären. Aber diese Eigenschaften hat schon der organische Leib als Leib in sich. Denn er ist trotz der Vielheit

seiner Teile eine individuelle, organische Einheit. Als solcher braucht er kein äusseres Wesen, keine Seele; als organische Einheit ist er schon das Prinzip der Vorstellung und Empfindung. Allerdings kann er zerlegt werden, aber mit dieser Zerlegung hört er auf, organischer, lebendiger Leib zu sein, ist er nicht mehr, was er war. Nur mit dem Tode versinkt er in die Kategorie eines zusammengesetzten, teilbaren Dinges.

Nimmt man statt des organischen Leibes den Leichnam, so versteht es sich freilich von selbst, dass das Leben nicht darin, sondern in einem davon unterschiedenen Wesen seinen Grund haben müsste.[29]) Der Mensch aber als Organismus, als ein unteilbares Individium ist nicht das in Seele und Leib zerspaltene Wesen des Dualisten, er ist nur als ein absolut bestimmter Mensch, Mensch; Mensch sein und dieses Individuum sein, ist schlechterdings unterscheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke ebensogut wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen Vernunft. „Ich denke", aber ich, dieser Mensch, nicht „das Ich oder die Ichheit", die Intelligenz überhaupt. Der Mensch ist wesentlich Individuum. „Ich ist allgemein, ist jeder", aber jeder ist nur Individuum. Wenn ich unter dem „Ich denke" nicht mich, dieses Individuum verstehen soll, so bleibt mir nur ein unbestimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Das Ich ist nur dieses Individuum, das hier denkt, hier in diesem Leibe, insbesondere diesem Kopfe, ausserhalb dem deinigen denkt. Und ich empfinde ebensogut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewissen des Menschen überhaupt, sondern mit einem Gewissen, das ebensogut mein eigenes ist, wie das Blut in meinen Adern eigenes, individuelles Blut ist. In Gedanken unterscheiden wir freilich nicht diesen Menschen von jenem — jeder ist Mensch, in Wirklichkeit ist aber das Individuum unbegrifflich, undefinierbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntnis. Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit des sinnlichen Menschen verleugnende Vernunft weiss

[29]) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 336; VIII. Bd., S. 171.

nicht nur nichts von der Individualität, sondern hasst sie auch als ihre natürliche Gegnerin tötlich, wie es die Kant'sche, Ficht'sche, Hegel'sche Philosophie beweist. Die Vernunft unterscheidet die Gattung vom Individuum, aber das Leben, die Liebe, die Sinnlichkeit macht das in Gedanken Unterschiedene zu einem ununterscheidbaren Eins, das Individuum zum absoluten Wesen. [30])

Der wirkliche Mensch ist also nach Feuerbach weder der Leib als Leichnam, als tote Materie, noch die Seele als etwas vom Leibe Getrenntes und Verschiedenes, noch der abstrakte Gattungsmensch, sondern ein lebendiges organisches Individuum. Deshalb sagt Feuerbach: „Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Psychologie noch die Physiologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir Totalität und Individualität. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele ist nur die personifizierte und hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion oder Erscheinung des Denkens und Empfindens und Wollens — noch das Hirn denkt und empfindet, denn das Hirn ist eine psychologische Abstraktion, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesichte, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leib verbunden ist.“ [31])

Den Fehler des medizinischen Materialismus wie auch des Idealismus findet Feuerbach in der Einseitigkeit ihrer Anschauungen. Für den spekulativen Philosophen, welcher sich nur um das kümmert, was er denkt, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Akt, eine unbedingte, an nichts gebundene reine Tätigkeit, actus purus; für den Arzt aber eine Tätigkeit des Hirns. Der Standpunkt des Philosophen setzt das glückliche Denken, das Denken, das von keinem organischen Leiden unterbrochen wird, weil das Denkorgan in seinem gesunden, normalen Zustand sich befindet, voraus. Nur wider seinen

[30]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 7, S. 102 und 103; § 15, S. 186.

[31]) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 340.

Willen wird ihm durch Störungen seiner Leibesorgane der Zusammenhang seines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung gebracht, dann aber erscheint ihm der Leib als ein denkfeindlicher, geistwidriger Ballast des Menschen. Der Philosoph als solcher hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu tun; er macht daher das Denken zu einem abstrakten, vom Leibe, von der Materie getrennten Wesen — das, was das Denken für ihn ist, eine organlose Tätigkeit, zum Wesen des Denkens an sich. Die für den Philosophen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistestätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie; für diesen gehören — ganz abgesehen von den eigentlichen Geisteskrankheiten — die geistigen Zustände, die Zustände des Gemütes, der Urteilskraft, des Bewusstseins, des Gedächtnisses ebensogut wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten; für ihn gibt es keinen vom Körper abgesonderten, unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ebensogut wie der Körper ein den Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen. Für ihn ist das Subjekt, das Grundwesen des Empfindens und Denkens kein Eins, kein einfaches, sondern mehrfach zusammengesetztes Wesen. [32])

Dass der medizinische Materialismus, wie auch der Idealismus eine relative Berechtigung haben, lässt sich nach Feuerbach nicht leugnen. Nur müssen beide nicht als Gegensätze existieren, wenn sie der Einseitigkeit und den Widersprüchen entgehen wollen. Er macht eine Synthese von beiden und bestimmt zugleich ihre Grenzen und Rechte einander gegenüber. Dabei fällt aber das Schwergewicht auf den Materialismus, während dem Idealismus eine untergeordnete Stellung zugewiesen wird, gleich wie in der Synthese von der sinnlichen Anschauung und dem Verstand das Schwergewicht auf die erstere fällt. Die Medizin, die Pathologie vor allem, liefert dem Materialismus Beweisgründe, die sich leider philosophisch nicht widerlegen lassen; denn so lange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und ihre Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche,

---

[32]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 9, S. 122 u. 123.

durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, so lange werden sie auch wider Wissen und Willen Materialisten sein. Freilich ist die Medizin nicht die Quelle des extravaganten und transzendenten, des über den Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, des im und beim Menschen stehen bleibenden Materialismus. Aber dies ist gerade der Archimedische Punkt im Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt sich in dieser Streitfrage in letzter Linie nicht um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit, um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, sondern nur um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit, um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menschen, nicht um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern wieder um das Sein oder Nichtsein des Menschen, nicht um die ausser dem Menschen in Himmel und auf Erden zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädeln zusammengepresste Materie. Sind wir einmal mit der merkwürdigsten und schwierigsten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, so werden wir es bald auch mit den andern Materien, mit der Materie überhaupt sein.[33])

Auf welchem Wege und auf welche Weise können wir aber das erreichen? Wenn auf diese Frage Thomas Willis, den Feuerbach zitiert, antwortet: entweder durch Tod und Wunden und gleichsam durch den Kaiserschnitt wird die Wahrheit ans Licht springen, oder ewig verborgen bleiben, so erwidert darauf Feuerbach: „Aber gleichwohl, sagt uns die Anatomie nur die tote und eben deshalb nicht die ganze, volle Wahrheit. Die Wissenschaft kann nun — und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder ersetzen.[34]) Deswegen sagt Feuerbach: ich unterschreibe noch heute die Worte, die ich im Jahre 1838 in der Beurteilung einer materialistischen Schrift (Dorguths — P. G.) sagte, nämlich die Worte: „Die Physiologie für sich selbst weiss nichts vom Geiste, ja der Geist ist für sie nichts, weil seinerseits der Geist das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt

[33]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 9, S. 129.
[34]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, § 5, S. 129; II., S. 389.

und bestimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken zu erkennen. . . Daher nur der Denker als Denker das Denken kennt.“ Feuerbach unterschreibt diese Worte — der Geist ist das Nichts der Physiologie — aber mit dem Zusatze: der Geist für sich oder für mich, den im Akte der Geistestätigkeit von der Physiologie nichts wissenden und auch nichts wissen wollenden Denker; denn nur als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung kommen mir die physiologischen Bedingungen des Denkens zu Bewusstsein. Denken heisst ausser dem Leibe sein — aber wohl bemerkt! nur in Gedanken — wie wenn ich in die Ferne sehe und mich dabei aus meinem sich hier befindenden Körper gleichsam optisch in den Gegenstand meiner Augenweide versetze. So wenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehakt das Gesichtsorgan sichtbar und fühlbar wäre, ebensowenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen Gegenstand des Bewusstseins wären, wenn nicht vielmehr der Mensch sich der Wirkung ohne Ursache, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens also ohne Hirn bewusst werden könnte. Ich denke, also bin ich, sagt der Philosoph, ich denke mich aber ohne Leib, also bin ich ohne Leib. Aber wie gesagt nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit, denn dass ich ohne Leib bin, heisst nichts anderes als: wenn ich denke, denke ich nicht an den Leib; ich bin so sehr in Gedanken, dass ich nichts von meinem Körper weiss, auch nichts zu wissen brauche; denn wie das Auge da ist, nicht um in sich hinein, sondern aus sich heraus zu schauen, so ist auch das Hirn da, nicht um an sich, sondern an andere, an Gegenständliches zu denken. Das Organ verliert, vergisst, verleugnet sich in seiner Tätigkeit, die Tätigkeit in ihrem Gegenstande. Der Philosoph hat also recht, wenn er von der Tatsache des Denkens aus schliesst, dass er ein denkendes Wesen ist; er hat aber unrecht, wenn er das Denken isoliert und sich als bloss denkendes Wesen auffasst, wenn er das Denken an und für sich zu einer nichts vorausetzenden Tätigkeit macht und dadurch in den schneidendsten Widerspruch mit der medizinischen Fakultät des Menschen kommt.[35]

---

[35]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 9, S. 127 u. 128.

Der Psycholog und der Physiolog betrachten denselben Gegenstand — den denkenden Menschen, — nur von verschiedenen Seiten: jener in unmittelbarer, lebendiger Selbstanschauung, dieser in mittelbarer, toter, historischer Erkenntnis; jener nur subjektiv unter dem Gesichtswinkel des Psychischen, dagegen dieser nur als Objekt, ohne im Stande zu sein in das Geheimnis des Psychischen einzudringen. Wenn jener dabei das Physische übersieht, übersieht dieser das eigentliche Psychische. Beide sind in ihrer Einseitigkeit nicht im Stande, dieselbe Sache zugleich von ihren zwei Seiten zu erfassen. Für den Psychologen ist nach Feuerbach das Subjekt und Objekt identisch, für den Physiologen gänzlich getrennt, d. h. für den Psychologen verschwindet das Objekt in dem Subjekt, während für den Physiologen durch Vivisektion aus dem Obejkt das Subjekt herausgerissen wird und infolgedessen verloren geht, so dass als Gegenstand der Betrachtung nur das tote Objekt ohne ein Subjekt, ohne Leben bleibt. In der Psychologie bin ich mir selbst Objekt, in der Physiologie aber einem andern; die Empfindung, die mein Magen während des Hungers, mein Hirn während des Denkens mir verursacht, ist mir selbst Objekt; aber nimmermehr kann mein eigenes Hirn oder Magen mir selbst Objekt der physiologischen Betrachtung sein. Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, Subjekt, für mich aber ist er selbst als Gegenstand der Vivisektion nur ein materielles Wesen, nur Objekt; denn seine Empfindung als solche kann mir schlechterdings nicht Gegenstand werden. Leben, Empfinden, Vorstellen wird als solches nur unmittelbar durch das lebendige, empfindende, vorstellende Wesen wahrgenommen, von dem es nicht gesondert werden kann. Aber weder Nerven, noch Hirnlappen und Hirnbalken, noch Galle, Magen oder Herz, kurz nichts Raumerfüllendes kann in der Selbstanschauung wahrgenommen werden, somit Gegenstand der Psychologie sein. Im Verlangen und Genuss der Speise weiss ich nichts vom Magen, in der Empfindung als solcher, wie sie Gegenstand der Psychologie ist, nichts von den Nerven, im Denken als solcher nichts vom Hirn. Daraus aber lässt sich ebensowenig schliessen, dass ich an sich, objektiv genommen

ein hirn- und nervenloses, überhaupt unkörperliches Wesen sei, wie man daraus, dass ich nicht aus mir selbst weiss, dass ich Eltern habe, darauf schliessen könnte, dass ich von mir selbst sei, dass meine Existenz ihrem Ursprunge nach nicht von andern Wesen abhänge. In der Tat wissen wir samt und sonders aus der Selbstanschauung nichts von der Genealogie unserer Gefühle, Vorstellungen und Willensbestrebungen und wollen von ihr nichts wissen, wie jener österreichische Kaiser es sich verbat, zu tief seinem Ursprung nachzuforschen, weil man zuletzt auf einen Schneider oder Schweinehirten als den Stammvater des kaiserlichen Hauses stossen könnte. Wir halten uns daher für adlig, weil unser Ursprung aus plebejischem Blute jenseits unseres Bewusstseins liegt; für ewig, weil uns die Daten der Zeitrechnung fehlen. [36])

Den Mangel der Psychologie, dass sie das Denken ohne einen physiologischen Grund betrachtet, zeigt Feuerbach näher bei dem Verhältnis des Psychischen zum Hirn. Er ist gegen ein Ich als ein rein psychisches Wesen. Ich unterscheide, sagt er, meinen Leib wenigstens theoretisch als Gegenstand meiner äussern Sinne nicht nur von andern Leibern, sondern auch von mir selbst; aber von meinem innern Organismus, insbesondere von dem innern Denkorgan, dem Hirn, kann ich mich nicht unterscheiden, aber diese Unterscheidung ist nur eine imaginäre, keine reale, denn ich kann ja nicht denken, nicht unterscheiden ohne Hirntätigkeit; das Hirn, von dem ich mich unterscheide, ist nur ein gedachtes, vorgestelltes, nicht das wirkliche Hirn; ich hebe nur meinen vorgestellten, bewussten, aber nicht meinen unbewussten Zusammenhang mit dem Hirn auf. Psychologisch gesprochen, d. h. für mich als Vorstellenden, Denkenden, ist das Vorstellen, das Denken kein Hirnakt. Ich kann denken ohne nur zu wissen, dass ich ein Hirn habe. Aber daraus, dass das Denken für mich kein Hirnakt, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Akt ist, folgt nicht, dass es *an sich* auch kein Hirnakt ist. Nein! Im Gegenteil, erwidert Feuerbach: „Was *für mich* oder *subjektiv* ein rein geistiger,

---

[36]) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 326—327.

immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich oder objektiv ein materieller, sinnlicher;" gleich wie für mich mein Körper in die Klasse der Imponderabilien gehört, keine Schwere hat, ob er gleich an sich oder für andere ein schwerer Körper ist.[37]) Der Hirnakt ist der höchste, unser Bewusstsein begründende oder bedingende Akt, der daher nicht als ein von uns unterschiedener wahrgenommen werden kann. Den Magen, den wir bald voll, bald leer haben, das Herz, das wir hören und fühlen, den Kopf, als das Objekt der äussern Sinne, kurz unsern Leib nehmen wir nur durch den Hirnakt wahr, den Hirnakt aber nur durch sich selbst, er ist daher für uns, wenigstens unmittelbar, nichts Objektives mehr, nichts von uns Unterscheidbares. Aus dieser Unfühlbarkeit und Ungegenständlichkeit des Hirnaktes erklärt sich auch der psychologische Götzendienst der alten Völker und aller ungebildeter Menschen, welche „die Seele, den Geist", statt in den Hirnakt in den Herzschlag oder den Respirationsakt versetzen.[38])

Die Physiologie kann andererseits nur Erscheinungen, nimmermehr aber das Wesen des Lebens erkennen. Sie muss daher Gewalt anwenden, um das Leben als Objekt ihren Untersuchungen und Beobachtungen unterwerfen zu können; aber welche Verkehrtheit, durch Vivisektion also auf eine dem Wesen des Lebens absolut widersprechende, ja feindliche Weise, das Wesen desselben erforschen, durch das Messer das Rätsel des Lebens auflösen zu wollen! Jeder Gegenstand setzt, um verstanden zu werden, voraus, dass man sich erst mit ihm befreunde und nur das Leben allein sollte davon eine Ausnahme machen? Nur sein Erzfeind, der Tod sollte sein Interpret und Ausleger sein?[39]) Die Kenntnisse des menschlichen Gehirns und Körpers überhaupt hat der Mensch aus der Anatomie menschlicher Leichname geschöpft; indem er daher sein Hirn denkt, so denkt er das Leben unwillkürlich unter dem Bilde des Todes, das Hirn als ein anatomisches Objekt — als ein Objekt folglich, mit dem es ihm ebenso unmöglich ist, den Denkakt zu verbinden,

---

37) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 328.
38) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 329.
39) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 339.

wie mit dem Leichnam das Leben. Von seiner Einbildungskraft hintergangen, sieht er nicht ein, dass das Hirn als Subjekt, als Lebendiges, ein ganz anderes Wesen ist, denn als Objekt; dass das Hirn, wie überhaupt das Innere des Organismus, nur im Tode in die Kategorie des eigentlichen Materialismus verfällt, nur im Tode äusserliches, tastbares, sichtbares, riech- und schmeckbares Objekt wird, im Leben aber lediglich Objekt des innern Sinnes, d. h. des Selbstgefühls ist. Allerdings kann auch im Leben das Hirn, wie jeder innere Teil aufgedeckt werden; aber werden die innersten oder wesentlichsten Teile aufgedeckt, so steht auf dieser Profanation des Lebensgeheimnisses die Todesstrafe.[40])

Man muss deshalb den Standpunkt der Erkenntnis, der Theorie, der Physiologie durch den Standpunkt des Lebens ergänzen und berichtigen. Das Auge als ein physikalisches Werkzeug können wir nach dem Tode erkennen, aber das Sehen ist ein Lebensakt, den wir als solchen, wenigstens unmittelbar, so wenig zum Objekt der Physiologie machen, wie wir den Geschmack eines andern schmecken können.[41])

Auf diese Weise begründet Feuerbach seine streng monistische Anschauung. Das Physische und das Psychische stehen bei ihm nicht mehr in Widerspruch wie bei den Dualisten; er verneint den mechanischen Materialismus und den Idealismus in einer Synthese, die von der Einseitigkeit beider Richtungen frei ist. Dadurch erscheint Feuerbach als Vorläufer der heute herrschenden Anschauung der wissenschaftlichen Psychologie. Indem Ebbinghaus für die Erregungsleitung spricht, sagt er: „Erstes Erfordernis für sie ist die anatomische Kontinuität und Unversehrtheit der Nervenbahn. Durchschneidung eines Nerven hebt die Fortpflanzung der Erregung auf. . . Für die Fortpflanzung der Elektrizität, Wärme oder auch die Explosion in einem Pulverfaden genügt die blosse Berührung der leitenden Teilchen. Beim Nerven ist mehr erforderlich; er ist ein lebendes Wesen und so ist auch die Erregungsleitung als eine Lebens-

---

40) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 330.
41) Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II. Bd., S. 338.

erscheinung aufzufassen". Und über das Verhältnis zwischen dem Nervensystem und der „Seele": „Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander gegenüber Stehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur diese in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und sich darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten; Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich andern analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und gefasst wird."[42]) In demselben Sinn sagt auch Jodl: „Dass die organische Materie denkt, ist ebenso gewiss, als dass die unorganische Materie nicht denkt. . . Die sogenannte Materie, auf welche ein Reiz wirkt, der ein organisches Wesen trifft, ist in Wahrheit Geist, nur darf man keinen Augenblick vergessen, dass auch dieser sogenannte Geist in Wahrheit Materie ist."[43]) Und in gleicher Weise spricht sich auch der Naturforscher A. Forel aus: „Es gibt kein Gehirn ohne Seele und keine komplizierte, der unsrigen analoge Seele ohne Gehirn."[44])

Nun wieder zu Feuerbach. Das Psychische fasst er auf als unmöglich ohne ein Gehirn, oder wie er selbst sagt: „Die Vorstellung ist an und für sich nur unter der Voraussetzung, nur auf Grund eines Hirns möglich."[45])

Das Gehirn ist aber ein raumerfüllendes, materielles Ding, welches, damit es funktionieren kann, das Blut mit dem Herzen und den Adern fordert; das Blut fordert seinerseits die Lunge und die Luft, den Magen und die Nahrung, kurz einerseits den ganzen menschlichen Leib als eine materielle organische Einheit, anderseits aber die äussern Gegenstände, vor allem die Luft und die Nahrung. Damit kommen wir zur Frage nach der objektiven Aussenwelt und deren Verhältnis zum Menschen.

---

[42]) Ebinghaus, Experimentale Psychologie, S. 110 und 45.
[43]) Jodl, Lehrbuch der Psychologie, S. 403.
[44]) A. Forel, Gehirn und Seele, S. 14, zehnte Auflage.
[45]) Ueber Spiritismus und Materialismus, Bd. X, § 14, S. 178.

3. Mensch und Natur.

Wenn Feuerbach das Recht des Leibes gegenüber einer immateriellen Seele verteidigt, so ist auch die Realität der in direkter Beziehung zum Leibe stehenden Aussenwelt für ihn von vornherein festgestellt.

Der Grundmangel des Idealismus ist nach Feuerbach, dass er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkt stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich zuerst nur Objekt des Wollens, des sein und haben Wollens ist, und erst als solches auch ein Objekt des Verstandes. „Schaffe mir Licht, wo nicht, so sterbe ich," sagt die Selbstliebe des Sehnerven; schaffe mir Wasser, schaffe mir Luft, Nahrung, wo nicht, so sterbe ich, sagt die durstige und hungrige Selbstliebe, — so wendet sich der religiöse Mensch zu Gott, ohne wie die Phänomenalisten im eigenen Vorstellen die Quelle all der gewünschten Gegenstände zu suchen.[1]) Er „will" mit der festen Ueberzeugung, dass er sonst sterben würde. Woher diese Sehnsucht im Menschen nach gewissen Gegenständen und die Furcht vor dem Tode? Woher diese Abhängigkeit und Bodenlosigkeit ohne diese Gegenstände, wenn sie, wie es die Phänomenalisten behaupten, blosse Vorstellungen sind, wenn wahr ist, was Schopenhauer sagt: „Die Empfindung jeder Art bleibt auf das Gebiet innerhalb der Haut beschränkt, kann also nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also ausser uns läge?"[2]) Die Realität, antwortet darauf Feuerbach, ist für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, sie ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben innerhalb der Haut eine objektive Welt und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unserer Haut setzten. Wir empfinden „innerhalb der Haut", aber innerhalb einer Haut, deren Poren Ausgänge ins Jenseits der Haut bilden, durch welche wir atmen. Was ist aber das Atmen? Nichts als eine fleischliche Vermischung unseres Blutes mit der äussern Atmosphäre,

---

[1]) Ueber Spiritismus und Materialismus, Bd. X, § 15, S. 189.

[2]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, Bd. X, § 15, S. 193.

eine Begattung, insbesondere mit dem Sauerstoff der Luft. Die Luft aber, die wir einatmen, ist keine Affektion unserer Nerven, keine Vorstellung von uns; wir nehmen die wirkliche Luft in uns auf, so wie sie ist, auf materielle, objektive, chemische Weise; wir atmen, weil wir ohne Luft nicht leben, nicht empfinden können. Luft ist das erste Empfindungs- und Lebensbedürfnis; wir leben aber nicht allein von der Luft, sondern noch von unzähligen andern Dingen und Stoffen; wir atmen nicht nur, wir essen und trinken auch. Was wir trinken, was wir essen, das müssen wir auch sehen, hören, fühlen, riechen, schmecken; aber wir bleiben dabei nicht stehen: wir kauen und zermalmen es mit unsern Zähnen nicht nur um zu schmecken — der Geschmack, wie die andern Sinnesempfindungen sind nur Mittel — sondern um es uns förmlich einzuverleiben, in Fleisch und Blut zu verwandeln, sein Wesen zu unserm Wesen zu machen. Der Hunger und der Durst sind ja nichts anderes als ein wesentliches Band zwischen empfindenden oder leidenden Wesen, und anderen, dieser Empfindung entsprechenden, dieses Leiden heilenden Wesen. Ist denn die Empfindung des Hungers, des Durstes eine leere, gegenstandlose? Ist der Durst etwas anderes, als empfindender Wassermangel? „Ich empfinde nur mich selbst," sagt der Idealist. Ja wohl, empfinde ich mich, erwidert Feuerbach, auch wenn ich Durst empfinde, aber als ein ohne Wasser höchst mangelhaftes, unglückliches, elendes Ich, also als ein wasserbedürftiges, die Notwendigkeit des Wassers, wenn auch nur für mich, empfindendes und beweisendes Wesen. Meine Empfindung ist subjektiv, aber ihr Grund ist objektiv. Ich empfinde Durst, weil das Wasser ausser mir ein wesentlicher Bestandteil in und von mir, Grund selbst oder Bedingung meiner Existenz oder Empfindung ist. Ohne Wasser also keine Empfindung, am wenigsten eine Empfindung von Wasserbedürfnis, — denn wenn kein Wasser überhaupt ist, ist auch kein Durst — am allerwenigsten Empfindung des Wohlseins. Wohlsein ist aber nichts anderes als Identität, Einheit von Subjekt und Objekt, darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil wir ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch sind. Ein halber Mensch, weil das, was wir essen

und trinken, selbst unser alter Ego, das andere Geschlecht unseres Wesens ist, wie wir umgekehrt seines Wesens sind. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandteil des Blutes menschliches Wasser, menschliches Wesen, wie und weil der Mensch selbst ein, wenigstens teilweises Wassergeschöpf ist, wässerigen Blutes und Wesens. Essen und Trinken sind die alltägliche, deswegen nicht bewunderte, sondern vielmehr missachtete Inkarnation, Menschwerdung der Natur; aber die Natur kann zum Menschen werden, nur infolge Wesensgleichheit mit ihm. Warum würzt der Mensch seine Speisen mit Salz? Warum können sie ihm ohne Salz nicht wohl schmecken und wohlbekommen? Weil das Salz auch ein zum wahren, gesunden normalen Sein unentbehrlicher Bestandteil unseres Blutes ist. Was hat also den Menschen bestimmt, Salz zu sich zu nehmen, was ist das Band, das vinculum substantiale zwischen dem uns notwendigen Salz und dem wirklichen Salze ausser uns, das verbindende also zwischen Subjekt und Objekt? Die Empfindung des Unwohlsein ohne Salz.[3])

Wir essen und trinken also, weil die Nahrung und das Getränk Fleisch von unserm Fleisch und Gebein von unserm Gebein sind, weil wir ohne sie nicht einmal leben, geschweige denn empfinden können. Das schlechthin sogenannte Subjekt ist deshalb ebensogut Objekt, also Subjekt-Objekt, wie das subjektwerdende Objekt ein Objekt-Subjekt ist. Der Mensch ist folglich nicht ein theoretisches, rein spirituelles Wesen, auch nicht ein leiblicher, aber bedürfniloser Organismus, sondern ein Wesen, welches Wasser, Luft und Nahrung voraussetzt, welches von äussern Objekten bedingt wird, und so mit einer von ihm unabhängig existierenden Welt im Zusammenhang steht. Er ist Welt- oder Naturmensch, gleich wie die Katze wesentlich Mausekatze, die Raupe, die von der Wolfmilchstaude lebt, Wolfmilchraupe, die Laus, die von den Blättern und Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heisst.[4])

---

[3]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, Bd. X, § 15, S. 193—196; VIII. Bd. Zusätze und Anmerkungen S. 392.

[4]) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 15, S. 191.

Aber nicht nur als ein der Nahrung bedürfendes Wesen setzt der Mensch Objekte voraus, die eine von unsern Ich unabhängige Existenz haben oder vielmehr notwendige Bedingungen dieser Existenz sind; als lebendiges Wesen setzt unser Ich, wie es Feuerbach bestimmt, das Leben anderer ihm gleicher Individuen voraus, die Existenz der Eltern. Die Eltern sind deshalb keine blossen Vorstellungen des Kindes, wie umgekehrt die Kinder keine solchen der Eltern. Das Kind als sinnliches Wesen verdankt seine Existenz nur sinnlichen Wesen. Die Zeugung ist keine Sache des einzelnen Individuums, ob es auch ein sinnliches Individuum sei. Sie fordert wenigstens ein Menschenpaar; zwei Individuen der verschiedenen Geschlechter sind nötig um Eltern zu sein. Die Mutter ist nur so lange Mutter als es einen Vater gibt, wie es umgekehrt ohne Mutter keinen Vater geben kann. Deshalb sagt Feuerbach: „Mit Wesen anderer Gattung, mit denen wir uns vermittelst unserer Essorgane vermischen, zeugen wir uns selbst, mit Wesen derselben Gattung, aber andern Geschlechts zeugen wir uns gleiche Wesen ausser uns.“[5])

Das absolute Ich, welches weder Mann noch Weib, welches also nur ein geschlechtsloser Begriffsmensch ist, ist nach Feuerbach ein Unsinn. Es kann weder Mutter noch Vater sein und folglich kann man von ihm keine wirklichen Individuen ableiten, wenn man nicht mit der Natur und der Logik in Widerspruch geraten will. Nur der heilige Geist, schreibt Feuerbach, hat nichts zu tun mit dem Geschlechtsunterschiede, das wirkliche Ich aber ist weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das.[6]) Und wenn Max Stirner (Kaspar Schmidt) sagt: „Ich bin mehr als Mensch,“ so weiss Feuerbach ihm zu antworten: „Bist du aber auch mehr als Mann? Ist dein Wesen, oder vielmehr — denn das Wort: Wesen verschmäht der „Egoist“, ob es gleich dasselbe sagt — dein Ich nicht ein männliches? Kannst du die Männlichkeit absondern, selbst von dem, was man Geist nennt? Ist nicht dein Hirn das heiligste,

---

5) Wider den Dualismus von Leib und Seele, S. 351; VIII., S. 124; X., S. 194, § 14.

6) Ueber Spiritualismus und Materialismus, X. Bd., § 15, S. 188.

höchstgestellte Eingeweide des Leibes, ein männlich bestimmtes? ... Was anderseits ist also dein „einziges, unvergleichliches“, dein folglich geschlechtsloses Ich, als ein unverdauter Rest des alten christlichen Spiritualismus?[7]) Gib dem einzelnen Individuum nicht weniger als ihm gebührt, aber auch nicht mehr, wenn du dich von den Ketten der Götter befreien willst. Folge den Sinnen! Du bist durch und durch Mann — das Ich, das du in Gedanken von deinen sinnlichen, männlichen Wesen absonderst, ist Produkt der Abstraktion, das gerade so viel oder so wenig Realität hat, wie die platonische Tischheit im Unterschiede von den wirklichen Tischen. Aber als Mann beziehst du dich wesentlich notwendig auf ein anderes Ich oder Wesen — auf das Weib. Wenn ich dich also als Individuum anerkennen will, so muss ich meine Anerkennung nicht nur auf dich allein beschränken, sondern zugleich über dich hinaus auf dein Weib ausdehnen. Denn die Natur des Menschen existiert ja nur in dem Gegensatz von Mann und Weib. Bei Anerkennung des Individuums ist daher die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen notwendig. Zwei hat aber keinen Schluss und Sinn; auf zwei folgt drei — auf das Weib das Kind.[8])

So hängen Mann und Weib, Eltern und Kinder zusammen; sie sind für einander nicht blosse Vorstellungen. Ein Mann ohne Weib ist kein Mann und umgekehrt ein Weib ohne Mann kein Weib, sondern nur ein Abstraktum, ein Produkt der Spekulation. In Wirklichkeit setzen sich Eltern und Kinder, Mann und Weib gegenseitig voraus: „der Mann ist die Vorsehung des Weibes, das Weib die Vorsehung des Mannes, der Wohltäter die Vorsehung des Notleidenden, der Arzt die Vorsehung des Kranken, der Vater die Vorsehung des Kindes“, das Du die Vorsehung des Ichs. Das Ich ist so abhängig vom Du, dass es notwendigerweise und freiwillig sagen kann: Das Du allein ist mein Gott, denn ich wäre nicht und nichts ohne es; ich hänge vom Du

---

[7]) Das Wesen des Christent. in Bez. auf d. „Einzige und sein Eigentum“, VII., S. 301.

[8]) Das Wes. des Christ. in Bezieh. auf d. „Einzige u. s. Eigentum“, VII., S. 301.

ab; ohne Du, kein Ich.[9]) Die Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, die Gemeinschaft ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist bloss Mensch (im gewöhnlichen Sinne), der Mensch mit Menschen — die Einheit von Ich und Du — ist Gott. So repräsentiert der einzelne Mensch für sich weder das Wesen des moralischen, noch das des denkenden Menschen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschiedes von Ich und Du stützt.[10]) Der absolute Philosoph sagt oder denkt wenigstens analog dem L'état c'est moi des absoluten Monarchen und dem L'être c'est moi des absoluten Gottes — von sich, als Denker natürlich, nicht als Mensch: la vérité c'est moi. Der menschliche Philosoph sagt dagegen: „Ich bin auch im Denken, auch als Philosoph Mensch mit Menschen". Die wahre Dialektik ist deshalb kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.

Und wenn nach Fichte das Objekt nur durch die Setzung des Ichs und zwar als das Andere des Ichs gegeben ist, so wendet Feuerbach ein: Sicherlich ist das Objekt das Andere „des Ichs" und kann gar nichts weiter sein als blosses Objekt, aber nur insofern es ein totes Objekt ist, insofern es nicht selbst „das Ich" zum Gegenstand seiner Vorstellung machen kann. Wenn aber das Objekt ein lebendiges Objekt, ein lebendiges Ich ist, so kann man dann auch umgekehrt sagen: „das Ich" ist das Andere, das Objekt des Objektes und folglich auch eine Vorstellung von ihm. Nur solange das andere Ich daher ein totes Objekt ist, kann man es zu einem blossen Objekt der Vorstellung machen. Nur nach meinem Tode, sagt Feuerbach, wo ich mir alles gefallen lassen muss, nur da kann sich der Andere ein Bild von mir machen, das eine wahre Karikatur ist, ohne dass ich dagegen protestieren kann. Aber wenn ich noch lebendig bin, so kann ich ihm einen Strich durch die Rechnung machen, kann es ihm fühlen lassen, ihm beweisen,

[9]) Das Wes. des Christ. in Bezieh. auf d. „Einzige u. s. Eigentum", VII., S. 303.

[10]) Grundsätze d. Philosophie II., S. 317 und 318; X., S. 66, 71, 73, 84.

dass zwischen mir, wie ich in seiner Vorstellung, und mir wie ich wirklich bin, also zwischen mir, wie ich als Objekt von ihm, und mir, wie ich Subjekt bin, ein himmelweiter Unterschied vorhanden ist. Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, ich bin intolerant. In der Sinnestätigkeit dagegen muss ich liberal sein, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin, — Subjekt, sich selbst betätigendes Wesen.[11]) Nur in der Sinnlichkeit findet man das wahre Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Du. In ihr bin ich Ich oder Subjekt — für mich, und zugleich Du oder Objekt — für Andere, die auch wie ich Subjekte für sich sind. Nur in der Sinnlichkeit erhebst du dich zur Erkenntnis des wahren Objektes und zwar indem du dich dazu erniedrigst, selbst Objekt für andere zu sein.[12]) Nicht „Ich" sondern „Ich und Du" Subjekt und Objekt, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, das ist das wahre Prinzip des Denkens und des Lebens. Ein Ich ohne Du ist soviel als Nervenlicht ohne Sonnenlicht.[13])

Mit der gegenseitigen Anerkennung der wirklichen Existenz von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, ist die Existenz aller anderen Mitmenschen zugegeben; mit der Anerkennung dieser als sinnlicher, wirklicher, leiblicher Wesen und mit der Anerkennung der Existenz der Gegenstände, die wir als Lebensmittel brauchen, ist weiterhin die ganze wirkliche Natur, als Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen anerkannt.[14])

So gelangen wir zu einer Natur, die nicht das reine Sein Hegels, ein Gedanke ohne Realität, ein Produkt des Denkens ist und nicht das abstrakte Sein der alten Metaphysik, welches von allen Dingen ohne Unterschied ausgesagt wird, sondern ein Sein, das so verschieden ist, wie die Dinge, welche sind.[15]) Beweisen, dass etwas existiert, hat nur Sinn, wenn die Existenz

---

[11]) Ueber d. Anf. d. Phil. II., S. 209.
[12]) Grundsätze d. Phil. II. Bd., S. 284 und 296.
[13]) Grundsätze d. Phil. II. Bd., S. 297 und 314.
[14]) Ueber Spirit. und Materialismus, X. Bd., § 15, S. 198.
[15]) Das Wesen d. Religion, VII. Bd., S. 433; VIII., S. 113.

von dem blossen Gedachtwerden verschieden ist. Dieser Beweis kann nicht aus dem Denken selbst geschöpft werden. Wenn zu einem Objekt des Denkens das Sein hinzukommen soll, so muss zum Denken selbst etwas von ihm Unterschiedenes, nämlich die Sinnlichkeit hinzukommen. Die hundert Taler, welche ich im Kopfe habe, sind nur dann wirklich, wenn ich sie auch in der Hand habe. Die Erstern sind nur für mich da, die Letzteren auch für die Anderen — sie können gefühlt und gesehen werden. Existieren tut etwas nicht, wenn es nur für mich, sondern nur, wenn es zugleich auch für Andere existiert; nur das, worin Ich und Andere übereinstimmen, hat Existenz.[16])

Die Welt oder die Natur ist also nach Feuerbach kein Abstraktum, sie ist die wirkliche Natur, die vielmehr an sich in Raum und Zeit existiert. Denn nur die Existenz in Raum und Zeit ist nach Feuerbach Existenz, nur das Sein in Raum und Zeit ist das eigentliche Sein und als solches das Wesen der Natur. Raum und Zeit sind ja die Existenzformen alles Wesens, die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen.[17]) Das „Hier“ ist die erste Grenze, die erste Scheidung. Hier bin ich, dort Du; wir sind ausser einander, darum können wir beide sein, ohne uns zu beeinträchtigen, es ist Platz genug. Die Sonne ist nicht da, wo der Merkur, der Merkur ist nicht da, wo die Venus, das Auge nicht da, wo das Ohr u. s. w. Das ist das Bild, das Feuerbach von den Naturgegenständen uns gibt. Allerdings ist hier immer die Rede von einem bestimmten Ort; aber es kommt hier auch nichts weiter in Betracht als die Ortsbestimmung. Und ich kann nicht den Ort vom Raum trennen, wenn ich den Raum in seiner Wirklichkeit erfassen will. Mit dem Wo entsteht mir erst der Begriff des Raumes. Das „Wo“ ist allgemein, gilt von jedem Ort ohne Unterschied, und doch ist es bestimmt. Mit diesem Wo ist zugleich jenes Wo, mit der Bestimmung des Ortes daher zugleich die Allgemeinheit des Raumes gesetzt; aber eben deswegen ist der allgemeine Begriff des Raumes nur in der Verbindung mit der Bestimmung des Ortes ein realer, konkreter Begriff — wo keine Ortsbe-

[16]) Grundsätze d. Phil., II. Bd., S. 285.

[17]) Grundsätze d. Phil., II. Bd., S. 283.

stimmung oder Unterschied, ist auch kein Raum, wo kein räumliches Auseinander ist daher auch kein logischer Unterschied. Das räumliche Auseinandersein ist deswegen erst die Wahrheit der logischen Unterschiede. Aber was auseinander ist, kann auch nur nach einander gedacht werden. Die spekulative Philosophie hat freilich die von der Zeit abgesonderte Entwicklung zu einer Form, einem Attribut des Absoluten gemacht, aber diese Absonderung der Entwicklung von der Zeit ist nur ein wahres Meisterstück spekulativer Willkür, denn eine Entwicklung ohne Zeit ist so viel als Entwicklung ohne Entwicklung, ist ein Unding. Nur ein sich zeitlich entwickelndes, sich zeitlich entfaltendes Wesen ist daher ein wahres, wirkliches Wesen.[18])

So gefasst ist die Natur für Feuerbach das Primäre, das Ewige, Unendliche, das keine äussere Ursache und überhaupt fremde Hilfe braucht. Sie ist ein selbständiges, nur aus sich zu begreifendes, nur von sich abzuleitendes Wesen. Alles in ihr steht in Wechselwirkung; alles in ihr ist allseitig und gegenseitig; sie läuft in keine monarchische Spitze aus, sie ist eine Republik. Sie ist durch sich und aus sich, sie hat keinen Anfang und kein Ende. Die Vorstellung, dass die Natur selbst, die Welt überhaupt, das Universum einen zeitlichen Anfang habe, dass also einst keine Natur, keine Welt, kein Universum gewesen sei, ist nach Feurbach eine kleinliche, beschränkte Vorstellung. Die Natur von einem abstrakten Wesen oder Gott ableiten, heisst von der Kopie das Original ableiten.[19])

Man sagt sehr oft: Die Welt ist unerklärbar ohne einen Grund, ohne einen Gott, aber gerade das Gegenteil ist wahr: wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich, sie ist vollkommen überflüssig. Denn, wenn ein vollkommenes Wesen ist, wie man es sich unter Gott vorstellt, wozu noch ein unvollkommenes? Einen Grund der Natur suchen, heisst nach dem Grunde der Existenz überhaupt fragen — ein vergebliches Fragen. Die Natur ist eine gegebene, nicht weiter ableitbare Wahrheit. Ist sie aber eine Wahrheit, so ist Gott nur ein Traum, nur ein vom Menschen eingebildetes, in dessen Einbildung

---

[18]) Vorläufige Thesen, II. Bd., S. 232, 233, 240.

[19]) Grundsätze d. Phil., S. 307 und 308. vorl. Th., II. Bd., S. 233.

existierendes Wesen. Aus dem Dasein der Welt auf deren Notwendigkeit und Wesenhaftigkeit zu schliessen, ist doch gewiss weit vernünftiger und sicherer, als aus der Notwendigkeit des Begriffs Gottes auf dessen Dasein zu schliessen, welche Notwendigkeit eine nur subjektive und eingebildete sein kann.[20]) Und wenn weiter die Theologen und Philosophen, die Gottes Dasein beweisen wollen, die Frage aufstellen: Wie kann man denn die wunderbare Harmonie in der Welt ohne ein vernünftiges Wesen erklären? so antwortet darauf Feuerbach: Die Dinge in der Welt, welche zugleich die Welt selbst sind, bilden kein Chaos, keinen Wirrwarr. Sie bilden vielmehr ein mit Notwendigkeit, nach Gesetzen wirkendes Ganzes, aber diese Notwendigkeit, diese Gesetze sind nicht das Produkt eines Gottes ausser den Dingen, auch nicht das Produkt eines das Wesen der Dinge ausmachenden Gottes, sondern sie erfolgen aus der Individualität der Dinge. Warum aber die Dinge oder besser die Elemente der Natur gerade diese Individualität haben, warum etwas gerade dieses bestimmte Wesen ist, das ist eine ebenso vergebliche Frage, wie die Frage, warum überhaupt etwas ist.[21]) Die Theologen reissen erst auseinander, was in der Natur unzertrennlich ist und können natürlich nachher die Einheit in der Natur nur als beabsichtigte Zweckmässigkeit, die Notwendigkeit nur als Plan erklären. Wenn aber in der Natur wirklich Zweckmässigkeit herrscht, warum, frägt Feuerbach, bringt sie Missgeburten hervor? Weil, antwortet er, das Resultat ihrer Bildungen nicht im voraus beabsichtigter Zweck war. Alle Missbildungen zeigen nach ihm, dass die Naturbildungen unvorhergesehene, unabsichtliche, unwillkürliche Produkte sind. Und wenn man mit der schöpferischen oder bildenden Macht der Natur zugleich Wille, Verstand, Voraussicht, Bewusstsein verbindet, dies nur eine Willkür des Menschen ist, des Menschen, der überall, wo er Zusammenhang wahrnimmt, Vernunft, Sinn, Denken hineininterpretiert. Aber, obgleich die Natur nicht sieht, ist sie doch nicht b l i n d, obgleich sie nicht lebt (im Sinne des menschlichen, überhaupt subjektiven, empfindlichen Lebens) ist sie doch

[20]) Vorlesungen über das Wesen d. Religion. VIII. Bd., S. 179 u. 127.

[21]) Vorlesungen über das Wesen d. Religion, VIII. Bd., S. 162.

nicht „tot", und ob sie gleich nicht nach Absichten bildet, so sind ihre Bildungen doch keine *zufälligen*; sie wirkt und bildet überall nur in und mit Zusammenhang, nur aus und mit Notwendigkeit. Nur der Mensch, wo er die Natur als tot und blind, ihre Bildungen als zufällige bestimmt, macht sein (und zwar sein subjektives) Wesen zum Mass der Natur, bestimmt sie *nur nach dem Gegensatz zu sich selbst*, bezeichnet sie als ein mangelhaftes Wesen, weil sie nicht hat, was er hat. Die Natur ist aber nur so zu fassen, wie sie ist, von ihr gilt der Satz: ihr Begriff hängt von keinem anderen Begriff ab; sie „ist es allein, bei der der Unterschied zwischen dem, was ein Ding an sich und dem was es für uns ist, gültig ist, sie ist es allein, an die kein „menschlicher Masstab" angelegt werden darf und kann, ob wir ihre Erscheinungen gleich mit analogen, menschlichen Erscheinungen vergleichen und bezeichnen, um sie uns verständlich zu machen, überhaupt menschliche Ausdrücke und Begriffe, wie Ordnung, Zweck, Gesetz auf sie anwenden, und in Gemässheit der Natur unserer Sprache, die nur auf den subjektiven Schein der Dinge gegründet ist, auf sie anwenden müssen." [22])

Was bedeutet das? Ist damit gesagt: Es besteht eine Kluft zwischen der Natur und dem Verstand des Menschen, wie R. Haym [23]) später Feuerbach den Vorwurf macht: es ist in der Natur keine Ordnung, also dass zum Beispiel auf den Winter der Herbst folge? Kein Zweck, also dass zum Beispiel zwischen der Lunge und der Luft, zwischen dem Licht und dem Auge, zwischen dem Schall und dem Ohre keine Uebereinstimmung stattfände? Kein Gesetz, so dass z. B. die Erde bald in einer Ellipse, bald in einem Kreise, bald in einem Jahr, bald in einer Viertelstunde sich um die Sonne bewegt? Gewiss nicht! Feuerbach will, wie er selbst gegen Haym ausführt, nur den Unterschied zeigen zwischen dem, was der Natur angehört und dem, was die Menschen sich von ihr einbilden. Er leugnet nämlich nicht, dass den Begriffen Ordnung, Zweck, Gesetz etwas Wirk-

---

[22]) Das Wesen der Religion, VII. Bd., S. 487 und 488; VIII., S. 156—160.

[23]) „Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider". Halle 1847.

liches in der Natur entspricht; er leugnet nur, dass Ordnung, Zweck, Gesetz in der Natur so existieren, wie im Kopfe des Menschen. Ordnung, Zweck, Gesetz, sind nach ihm Worte, mit denen der Mensch die Werke der Natur in seine Sprache übersetzt, um sie zu verstehen; es sind nicht sinn-, d. h. gegenstandslose Worte; sie haben mit dem subjektiven zugleich einen objektiven Grund. Der Mensch hat sie vermenschlicht, ohne freilich im Stande zu sein, seine Subjektivierung der Natur selbst anzudichten. Denn „so wie mein Geschmacksnerv dem Salze den sauren Geschmack nicht andichtet (sonst könnte mir beliebig auch der Zucker und jeder andere Gegenstand sauer schmecken), obgleich das Salz an sich selbst nicht sauer ist, sondern nur sauer schmeckt, so wenig dichtet auch mein Hirn der Natur menschliches Wesen an, ob sie gleich an sich kein solches ist. Die Säure als Geschmack ist der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit des Salzes; im Salz selbst liegt der Grund, dass es als Gegenstand der Empfindung den Eindruck der Säure auf mich macht. So ist auch die Menschlichkeit der Natur ein subjektiver Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit derselben; es liegt in der Natur selbst, dass sie als Gegenstand des Bewusstseins, der Empfindung, der Vorstellung den Eindruck der Menschlichkeit macht.“ [24])

Und wie der Geschmack des Salzes unmittelbar als solcher nicht eine objektive Eigenschaft desselben ist, so ist auch die Natur im Kopfe des Menschen eine von jener ausserhalb des menschlichen Kopfes unterschiedene. Der Mensch ist dem Menschen das nächste, das dem Wesen nach ähnlichste Wesen. Fasst nicht aber trotzdem jeder den andern in und nach seinem eigenen Sinne auf? Und folgt nicht daraus, dass zwischen dem andern, wie er ist, und wie ich ihn mir vorstelle, zwischen ihm, wie er ist, und wie ich ihn mir vorstelle, zwischen ihm, wie er für sich selbst und ihm, wie er Gegenstand meines Denkens ist, ein Unterschied vorhanden ist? Jeder vergleicht ja, sei es nun bewusst oder unbewusst, den Andern mit sich und fasst ihn daher nur relativ, nur subjektiv auf. Wenn nun aber schon

[24]) Das Wesen der Religion, VII. Bd., S. 513.

zwischen den Menschen ein nicht zu übersehender, ein sehr bedenklicher Unterschied besteht, wie viel mehr ist zwischen den nicht denkenden, nicht menschlichen, mit uns nicht identischen Wesen an sich, und eben diesen Wesen, wie sie von uns vorgestellt und begriffen werden, zu unterscheiden. Man muss also zwischen dem Objektiven wie es an sich ist, und unserer subjektiven Vorstellung von ihm, zwischen dem Original und der Uebersetzung unterscheiden, wenn wir unsere mangelhaften Vorstellungen von der Natur ihr nicht als Eigenschaften andichten wollen, wenn wir nicht mit der spekulativen Philosophie die Identität von Subjekt und Objekt annehmen und behaupten wollen, dass die Gebilde der Vernunft mit Haut und Haaren leibhaftig in der Natur existieren.

Was wir in den bisherigen Ausführungen gewonnen haben, kann man in folgenden Worten zusammenfassen: Verneinung aller übermenschlichen und übernatürlichen Kräfte oder Wesen und Bejahung des wirklichen Menschen und der wirklichen Natur. Mensch und Natur, das sind die zwei Pfeiler der Feuerbach'schen Philosophie. Wie sich nun der wirkliche Mensch zur Natur verhält, das wollen wir im Folgenden erörtern.

Im Jahre 1839 (schon „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie") hat Feuerbach die Natur als Gegenstand der Philosophie ausdrücklich anerkannt. Er sagt: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff ist die Natur. (Natur im universalsten Sinne des Wortes.) Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der nach dem Jenseits schmachtende, phantastische Spekulant mit Füssen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils. Falsch ist es, die Natur im Widerspruch mit der ethischen Freiheit zu fassen. Die Natur hat nicht bloss die gemeine Werkstatt des Magens, sie hat auch den Tempel des Gehirns gebaut; sie hat uns nicht nur eine Zunge gegeben, sondern auch Ohren, die nur die Harmonie der Töne, und Augen, die nur das himmlische, selbstlose Wesen des Lichtes entzückt."[25]) Im „Wesen des Christentums", wenn

[25]) Zur Kritik d. Hegel'schen Philosophie, II. Bd., S. 203.

auch für diese Schrift „das höchste und letzte Prinzip das Wesen des Menschen ist,“ ist die Natur auch „das erste Prinzip, die Basis der Ethik und Philosophie, der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt, das unerlässliche Antidotum gegen das grundverderbliche Gift des theologischen supranaturalistischen Dünkels und Lügengeistes.“ [26]) Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt Ihr die Mysterien der Philosophie vor Augen, sagt er an einem anderen Ort. [27]) Ein für sich allein und absolut gedachtes menschliches Wesen ist ein Unding, eine Chimäre, denn der Natur verdankt der Mensch seine Existenz und ohne sie kann er nicht einmal gedacht werden. Es ist offenbar und unleugbar, dass wir nur den eigentümlichen Wirkungen, Eigenschaften und Kräften der natürlichen Wesen unsere Erhaltung verdanken; wir sind daher zu dem Schlusse nicht nur berechtigt, sondern auch gezwungen, dass wir auch nur der Natur unsere Entstehung verdanken. Und wenn wir in der Tat mitten in die Natur hineingestellt sind, wenn wir in der Natur, mit der Natur von der Natur leben, sollte unser Anfang, unser Ursprung ausserhalb der Natur liegen, sollten wir nicht aus ihr sein? [28]) Wenn nun der Idealist fragt: „Wie kann der Mensch aus der Natur, d. h. der Geist aus der Materie entspringen?“ so antwortet Feuerbach: allerdings ist der Mensch als Mensch ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte, aber der ursprüngliche Mensch, der erst nur ein reines Naturwesen war, ist unmittelbar aus der Natur entsprungen.

Die Enstehung des Menschen aus der Natur führt Feuerbach auf seine Enstehung aus dem Tiere zurück; er sagt: „Wohl kann ich den Menschen aus dem Tiere, aber nicht umgekehrt, das Tier aus dem Menschen ableiten;“ [29]) und weiter geht er auf die Enstehung des organischen Lebens aus unorganischen Stoffen zurück. Die Macht der Natur, schreibt er, ist keine unbe-

---

[26] Beleuchtung einer theologischen Rezension v. „W. d. Christentums, VII. Bd., S. 258.

[27]) Vorl. Th., II. Bd., S. 240.

[28]) Das Wesen der Religion, VII. Bd., S. 448.

[29]) Anm. v. 1847 zu „Leibniz“, IV. Bd., S. 261.

schränkte, wie die göttliche Allmacht, d. h. die Macht der menschlichen Einbildungskraft; sie kann nicht alles beliebig zu jeder Zeit und unter jeden Umständen; ihre Hervorbringungen, ihre Wirkungen sind an Bedingungen geknüpft. Wenn daher jetzt die Natur keine Organismen mehr durch ursprüngliche Erzeugung hervorbringen kann oder hervorbringt, so folgt daraus, nicht, dass sie dies auch einst nicht konnte. Der Charakter der Erde ist gegenwärtig der der Stabilität; die Zeit der Revolution ist vorüber. Und wie der Mensch nur in ungewöhnlichen Zeiten ungewöhnliche Kräfte entwickelt, nur in Zeiten der höchsten Aufregung und Bewegung vermag, was ihm sonst schlechterdings unmöglich ist, so entfaltete auch die Erde nur in den Zeiten ihrer geologischen Revolutionen, in den Zeiten, wo alle ihre Kräfte und Stoffe in der höchsten Gährung, Wallung und Spannung begriffen waren, ihre zoologische Produktionskraft. Wir kennen die Natur nur in ihren gegenwärtigen Zuständen und daraus, dass sie jetzt nichts Organisches aus dem Unorganischen erzeugt, können wir nicht schliessen, dass dieses auch in ganz anderen Zeiten, unter ganz anderen Bedingungen und Verhältnissen nicht geschehen könnte.[30]) Wie das Ende eines Lebens mit dem Ende seiner Bedingungen, so muss auch der Anfang, die Entstehung eines Lebens mit der Entstehung seiner Bedingungen zusammenfallen. Die Entstehung des organischen Lebens ist daher naturgemäss nicht als ein i s o l i e r t e r Akt zu denken, als ein Akt n a c h der Entstehung der Lebensbedingungen: der Moment, wo die Temperatur, die Luft, das Wasser, die Erde überhaupt solche Beschaffenheiten annahmen, der Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff solche Verbindungen eingingen, dass sie die Existenz des organischen Lebens bedingten, ist auch als der Moment zu denken, wo zugleich diese Stoffe sich zur Bildung organischer Körper vereinigten. Und wenn die Erde kraft ihrer eigenen Natur im Laufe der Zeit sich so entwickelt und kultiviert hat, dass sie einen mit der Existenz des Menschen verträglichen, dem menschlichen Wesen angemessenen, also so zu sagen selbst m e n s c h l i c h e n Charak-

---

[30]) Das Wesen der Religion, VII. Bd., S. 450.

ter annahm, so könnte sie auch aus eigener Kraft den Menschen hervorbringen.[31])

Das sind freilich nur indirekte Beweise des natürlichen Ursprunges des Lebens. Was die direkten, die naturwissenschaftlichen Beweise betrifft, so sind wir nach Feuerbach damit zwar noch lange nicht am Ziele, aber im Verhältnis zu früheren Zeiten, namentlich durch die in neuester Zeit nachgewiesene Uebereinstimmung der unorganischen und organischen Erscheinungen weit genug, wenigstens so weit, dass wir von dem natürlichen Ursprung des Lebens überzeugt sein können, wenn uns gleich die Art und Weise dieses Ursprunges noch unbekannt ist oder selbst auch unbekannt bleiben sollte.[32])

So ist das Band zwischen Mensch und Natur für Feuerbach nicht aufgehoben, vielmehr ist der Mensch ein Produkt der Natur. Und wenn er uns lehrt, dass wir die Natur als das betrachten und verehren müssen, was sie ist, als unsere Mutter, als den Grund und die Quelle unserer Existenz, unserer geistigen und leiblichen Gesundheit;[33])) wenn Feuerbach weiter sagt: ich hasse den Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreisst, ich schäme mich nicht, dass ich abhängig bin von der Natur, dass ich in Eintracht mit ihr lebe, ich gestehe offen, dass die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, sondern auch meinen Kern, mein Inneres affizieren;[34]) die Erde ist das absolute Mass meines Wesen,[35]) ich stehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf den Standpunkt der Erde, nur in Gemässheit dieses Standpunktes, den die Erde im Universum einnimmt; ich erhebe allerdings meine Blicke bis in den fernsten Himmel, aber ich erblicke alle Dinge im Lichte und Masse der Erde; ich bin ein irdisches Wesen, das macht meine Substanz,

---

[31]) Vorl. über d. Wesen d. Rel., VIII. Bd., S. 160, 162, 218, Bd. VII, 449, 454.

[32]) Das Wesen der Religion, Bd. VII, S. 450; Bd. VIII, S. 164.

[33]) Das Wesen der Religion, Bd. VIII, S. 46 und 47, Bd. II, S. 232.

[34]) Vorl. über d. Wesen der Religion, VIII. Bd., S. 44.

[35]) An einem anderen Ort sagt Feuerbach: „Die Natur ist das absolute Mass des Menschen“.

mein Grundwesen aus;[36]) — wenn wir diese ausdrücklichen Ausdrücke Feuerbachs genau betrachten, so erhebt sich in uns die Frage: Ist Feuerbach ein eigentlicher Anthropologist? Hat F. A. Lange recht, wenn er in seiner Geschichte des Materialismus sagt: „In der einseitigen Hervorhebung des Menschen liegt ein Zug, der aus der Hegel'schen Philosophie stammt und der Feuerbach von den eigentlichen Materialisten trennt". „Der echte Materialist wird stets geneigt sein, seinen Blick auf das grosse Ganze der äusseren Natur zu richten um den Menschen als eine Welle im Ozean ewiger Stoffbewegung zu betrachten. Die Natur des Menschen ist für den Materialismus nur ein Spezialfall in der Kette physischer Lebensprozesse". [37]) Nach unserer Ueberzeugung und nach alldem, was gesagt worden ist, ist Feuerbach kein eigentlicher Anthropologist, und Lange hat kein Recht, seinen Naturalismus zu übersehen und von einseitiger Hervorhebung des Menschen zu sprechen.

Freilich hat Feuerbach im „Wesen des Christentums" gezeigt, dass Gott als moralisches oder geistiges Wesen nichts anderes ist, als das vergötterte und vergegenständlichte geistige Wesen des Menschen, dass also die Theologie in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endresultat nur Anthropologie ist und insofern kann man von Anthropologismus sprechen, [38]) aber man muss nicht vergessen, dass das „Wesen des Christentums" nicht das letzte Wort der Feuerbach'schen Philosophie ist, sogar nicht einmal das der Feuerbach'schen Auffassung der Religion. „Im Wesen des Christentums", sagt er, (1848) „war mein Gegenstand nur Gott als moralisches Wesen, notwendig konnte ich daher in dieser Schrift kein vollständiges Bild meiner Anschauung und Lehre geben." „Diese im Wesen des Christentums gelassene Lücke füllte ich nun zuerst 1845 in einer kleinen aber inhaltsvollen Schrift aus: „Das Wesen der Religion", eine Schrift, die, wie schon der Titel besagt, sich vom „Wesen des Christentums" dadurch unterscheidet, dass sie nicht nur das Wesen der

---

[36]) Vorl. über d. Wesen der Religion, VIII. Bd., S. 116.

[37]) Zweites Buch, S. 104.

[38]) Uebrigens ist die Natur auch für diese Schrift das erste Prinzip, die Basis etc. (vergl. oben S. 80.)

christlichen Religion für sich allein, sondern das Wesen der Religion überhaupt, folglich auch das der vorchristlichen, heidnischen Naturreligion behandelt.“ [39])

In dieser Schrift, wie auch in den Vorlesungen über das Wesen der Religion unterscheidet Feuerbach innerhalb der Religion zwei Hauptformen: Naturreligion und Menschen- oder Geistesreligion, Heidentum und Christentum. Indem er nun hier auch die Naturreligion berücksichtigt, zeigt er, dass der physische Gott, oder Gott, wie er als die Ursache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Tiere, Menschen, insofern auch sie natürliche, physische Wesen sind, betrachtet wird, gar nichts anderes ausdrückt, als das personifizierte Wesen der Natur, dass also das Geheimnis der Physikotheologie nur die Physik oder Physiologie ist. (Der Ausdruck Physiologie hier nicht in dem engeren Sinne genommen, den er jetzt hat, sondern im alten universellen Sinne, worin er überhaupt die Naturwissenschaft bedeutet). Wenn ich daher, sagt er, zuvor meine Lehre in den Satz zusammenfasste: die Theologie ist die Anthropologie, so muss ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: und Physiologie. [40]) Der heidnische Gott ist also nicht der von der Seele, dem Geiste abgezogene, entsprungene christliche Gott; er ist der von der Natur abgezogene, aus der Natur entsprungene Gott; er ist ein materielles, körperliches, einzelnes Bild, ein Gott der Sinne. [41]) Wenn in der Geistesreligion sich nichts anderes als das Wesen des menschlichen Geistes ausspricht und offenbart, so offenbart und stellt sich in der Naturreligion eben nichts anders dar, als die Natur. Allerdings sind die Götter der Naturreligion nicht die Gegenstände der Natur, wie sie wirklich existieren, sondern wie sie sich in der Phantasie spiegeln. Der Naturmensch macht ja unwillkürlich und unbewusst das Naturwesen zu einem Gemütswesen, einem subjektiven, d. h. menschlichen Wesen. Der Mensch unterscheidet sich ursprünglich nicht von der Natur, folglich die Natur sich auch nicht von ihm; er macht daher

[39]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, VIII. Bd., S. 25.

[40]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, VIII. Bd., S. 26.

[41]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, VIII. Bd., S. 288, 329, 102—109; VII. d. W. d. R. 452.

die Empfindungen, die ein Gegenstand der Natur in ihm erregt, unmittelbar zu Beschaffenheiten des Gegenstandes selbst. Er legt der Natur nicht nur menschliche Beweggründe, Triebe und Leidenschaften unter, sondern er erblickt sogar in den Naturkörpern wirkliche Menschen. So halten die Indianer am Orenoko die Sonne, den Mond und die Sterne für Menschen — „diese da oben", sagen sie, „sind Menschen wie wir" — die Patagonier die Sterne für „ehemalige Indianer", die Grönländer Sonne, Mond und Sterne für ihre „Vorfahren, welche bei einer besondern Gelegenheit in den Himmel versetzt werden." Machte sich der ungebildete Mensch, kraft seiner Phantasie, die um so mächtiger ist, je grösser die Unwissenheit des Menschen, von den Naturgegenständen F e t i s c h e, so verwandelte er sie, wo er sich abhängig von ihnen fühlte, in Götter, denn ohne das Abhängigkeitsgefühl, das im Grund genommen nur ein indirektes Selbstgefühl ist, ist ja keine eigentliche Vergötterung möglich. Und wenn die alten Mexikaner glaubten, dass die Sonne und der Mond einst Menschen gewesen wären, die sie nur als Götter verehrten, so findet Feuerbach, hier bestätige sich wieder der im „Wesen des Christentums" ausgesprochene Satz, dass der Mensch in der Religion „sich nur zu sich selbst verhält, sein Gott nur sein eigenes Wesen ist", — allein mit dem merkwürdigen Unterschied, dass während die Menschen auf dem theistischen oder anthropologischen Standpunkt das menschliche Wesen deshalb als göttliches verehren, weil es ihnen als ein von Menschen unterschiedenes, als ein nicht menschliches erscheint, sie umgekehrt auf dem naturalistischen Standpunkte das nicht menschliche Wesen deshalb als göttliches verehren, weil es ihnen als ein menschliches erscheint.[42])

Es ist also klar genug, dass Feuerbach auch in seiner Religionslehre nicht einseitig den Menschen betont und dass der Mensch nach ihm auch in der Religion nicht das einzige Wesen ist, aus welchem man die Eigenschaften der Götter holt.

Feuerbach hat sich ja selbst gegen den Einwand eines einseitigen Anthropologismus, also gegen den Einwand Langes ver-

---

[42]) Das Wesen der Religion, VII. Bd., S. 458; VIII. Bd., S. 99, 222 223, 244.

wahrt, indem er schreibt: „Meine Lehre oder Anschauung fasst sich in die zwei Worte zusammen: Natur und Mensch. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und seine Existenz verdankt, das ist und heisst bei mir nicht Gott — ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort — sondern: Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewusstes, verständiges Wesen wird, ist und heisst bei mir der Mensch. Das bewusstlose Wesen der Natur ist mir das ewige unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Range nach, das physisch aber nicht moralisch erste Wesen; das bewusste menschliche Wesen ist mir das zweite, der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.[43]) In demselben Sinne lauten auch die Worte: „Der Zweck meiner Schriften, so wie auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologisten, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen," d. h. sein Zweck ist der, die phantastischen Scheinwesen der Theologie zu verneinen, um das wirkliche Wesen des Menschen und der Natur zu bejahen.[44]) Aehnliches sagt der Satz, aus dem Lange auf die Einseitigkeit und den unechten Materialismus Feuerbachs schliesst. Dieser Satz lautet: „Die neue Philosophie macht den Menschen, mit Einschluss der Natur als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluss der Physiologie (Naturwissenschaft P. G.) zur Universalwissenschaft."[45]) Lässt man die Worte „mit Einschluss der Natur" weg, was Lange macht oder wenigstens machen will,

---

[43]) Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, VIII. Bd., S. 26; II. Bd. S. 240 und 244.

[44]) Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, VIII. Bd., S. 29.

[45]) Grundsätze der Philosophie, II. Bd., S. 317, § 54.

so bekommen wir natürlich die Einseitigkeit, von der Lange spricht, so bleibt als „alleiniger Gegenstand“ nur der Mensch. Sonst aber, wenn wir den Satz vollständig nehmen, schliesst der „alleinige Gegenstand der Philosophie“ die Natur nicht aus, und dieser Satz so betrachtet hat denselben Sinn, wenn auch mit einem auf den Menschen gelegten Nachdruck, wie die früher zitierten Worte: „Anthropologie und (statt mit Einschluss) Physiologie“ oder „Mensch und Natur“. Am Ende kommen wir zur allbekannten und vielzitierten Stelle, die Lange auch mit dem oben genannten Satz zitiert und in demselben Sinn ausnützt. Wir meinen den Satz: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“[46]) Was bedeuten diese kategorischen Worte? Warum zuerst Gott, dann die Vernunft und zuletzt der Mensch? Das erklärt der zweite Teil dieser Stelle: „Das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft der Mensch.“ Mit diesem Satz drückt Feuerbach seinen Entwicklungsgang aus. Zuerst studierte er Theologie und darum war ihm Gott der erste Gedanke; dann, indem er in Berlin Hegel hörte und für gewisse Zeit Hegelianer ward, erkannte er in der einen, allgemeinen und unbegrenzten Vernunft das Subjekt der Gottheit. Indem er aber die Unmöglichkeit und Unselbständigkeit einer allgemeinen Vernunft einsah, verliess er diesen Standpunkt, um in dem wirklichen Menschen das Subjekt der eigentlichen Vernunft zu erblicken. So wurde ihm der Mensch zum dritten und letzten Gedanken. Aber was für ein Mensch ist dieser Mensch? Wie wir bereits wissen, nicht die allgemeine und abstrakte Ichheit oder Vernunft, sondern der wirkliche, leibliche Mensch — der Mensch, der auf der Erde fusst, der sich für ein Kind und Glied der Natur hält, und der also, um mit den Worten Langes zu sprechen, nur eine Welle im Ozean des Universums ist.[47]) Nur einige Zeilen nach den oben zitierten Stellen führt Feuerbach

---

[46]) Fragmente der Entwicklung d. Autor betreffend, II. Bd., S. 388.

[47]) Eigentlich sagt Feuerbach selbst und zwar in den „Grundsätzen“: „Denke als lebendiges, wirkliches Wesen, als welches du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeeres ausgesetzt bist; denke in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied desselben.“ (S. 314)

aus, dass der Mensch ein Produkt der Natur ist, dass der Geist aus der Materie entstanden ist. Dem gegenüber hätte Lange nicht die Worte aussprechen dürfen: „Es ist eben doch wieder die Philosophie des Geistes, die uns in der Form einer Philosophie der Sinnlichkeit hier begegnet.“ Der Satz: der Mensch ist mein dritter und letzter Gedanke, hat also den Sinn des früheren, der lautet, dass die neue Philosophie Anthropologie mit Einschluss der Naturwissenschaft ist. Es konnte auch nicht anders sein wenn man den Umstand in Betracht zieht, dass die beiden Sätze um dieselbe Zeit (1843) geschrieben sind und dass der eine zum Texte der „Grundsätze der Philosophie“ und der andere zu den philosophischen Fragmenten über dieselben Grundsätze gehört. Dieser Standpunkt tritt uns in den genannten Fragmenten auf Seite 390 entgegen: „meine „Methode“ besteht darin, alles Uebernatürliche vermittelst des Menschen auf die Natur, und alles Uebermenschliche vermittelst der Natur auf den Menschen zu reduzieren; aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel.“ Er protestierte, wenn man ihm sgte: „Du setzest ohne weiteres den Menschen voraus,“ mit folgenden Worten: „Wie kannst du mir diesen Vorwurf machen? Ich bin leider erst durch die Negation des Menschen auf den Menschen gekommen; ich setzte ihn erst, nachdem ich erkannt hatte, dass das im Unterschiede von der Natur des Menschen vorausgesetzte Wesen sich ihm als seiner Quelle und Voraussetzung auflöst. Meine Position ist . . . die, durch die „Negation der Negation“ vermittelte.“ Dieses im Unterschiede von der Natur des Menschen von Hegel vorausgesetzte Wesen, diese Negation der sinnlichen Natur, ist die Vernunft und deren Quelle nur die wahre Natur des Menschen, der, wie wir schon wissen, ein Produkt der Natur ist.

Feuerbach war von dem Idealismus ausgegangen, nämlich von der Hegelschen Philosophie; an sie knüpft er auch in seiner eigenen Philosophie an, aber nur um dann seine eigenen durchaus verschiedenen Gedanken zu entwickeln. Es wäre ja sehr unpraktisch und unmethodisch gewesen, wenn er die Position, welche damals alle denkenden Köpfe einnahmen, ganz unberücksichtigt gelassen hätte. Und wenn es ihm nicht gleichgültig

war, ob die andern sich für seine Philosophie interessierten und sie verstanden oder nicht, so musste er auf den Standpunkt der herrschenden Philosophie eingehen, um mit Erfolg gegen sie zu kämpfen. In der Schrift „Ueber Spiritualismus und Materialismus“, sagt er ja: „In dem Streite zwischen Materialismus und Idealismus handelt es sich, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen. Er allein ist, wie der Ursprung, so das Ziel und das Ende dieses Streites. Sind wir einmal mit der merkwürdigsten und schwierigsten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, so werden wir es bald auch mit den andern Materien, mit der Materie überhaupt sein.“ Bei dieser Frage nach der Materie des Hirns bleibt aber Feuerbach nicht stehen. Wie wir schon wissen, ist für ihn der Kopf nur ein Teil vom ganzen Leibe des Menschen, der wiederum nur ein Glied der ganzen Natur bildet. Er geht also allerdings vom Menschen aus, aber nur weil er aus methodologischen Gründen auf andere Philosophien Rücksicht nahm. Der eigentliche Gegenstand aber, das Ziel seiner eigenen Philosophie ist nicht der Mensch allein, sondern die ganze Natur. Und daher ist er weder ein einseitiger Anthropologist, noch ein einseitiger Naturalist, sondern in ihm vereint sich Anthropologismus und Naturalismus; er ist der Philosoph, der uns als Erbschaft zum Studium die Natur und den Menschen hinterlassen hat, aber beide so wie sie in der Wirklichkeit existieren, befreit von jedem übernatürlichen und übermenschlichen Elemente.


3 0112 106069591